

Alexander Baumgarten

Vânătorul cu o singură săgeată

Reflecții asupra filosofiei în limba română

EDITURA RATIO ET REVELATIO ORADEA 2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

BAUMGARTEN, ALEXANDER

Vânătorul cu o singură săgeată: reflecții asupra filosofiei în limba română / Alexander Baumgarten.

— Oradea: Ratio et Revelatio, 2013

ISBN 978 – 606 – 93522-0-5 14 (498)

Copyright © 2013

Această carte este protejată prin Copyright. Reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea prin orice mijloace și sub orice formă, punerea la dispoziția publică inclusiv prin internet sau rețele de calculatoare cu scop comercial sau gratuit, precum și alte fapte similare săvârșite fără permisiunea scrisă a deținătorului sau deținătorilor drepturilor de autor reprezintă o încălcare a legislației cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc penal sau civil, în conformitate cu legile în vigoare.

Ilustrația de pe coperta I: Căprioare și vânători, pictură rupestră din peștera Lascaux (aprox. 17.000 î.e.n.) www.editura.ratioetrevelatio.com

Ioanei

Cuprins

Introducere

I. Despre filosofie și intima nevoie de cei vechi

Statutul filosofic al alternativei. Interpretare la o temă a dialogului „Parmenide”.

Despre viață

Ce credeam despre răgaz când am scris despre *scholē*

Despre floarea intelectului (cu Tudor Petcu)

Despre intelectual și vițelul de aur

Nevoia de elite. După 20 de ani

Despre mediocritate (cu Arleen Ionescu)

Roșă in yeme. Limba latină și identitatea modernă

II. Despre cei ce scriu filosofie [II. 1. Recenzia, gen al filosofiei]

Pentru o critică a facultății de recenzie

Despre nicio carte

Patru ani de filosofie

[II. 2. *Andrei Cornea*]

Andrei Cornea: Opțiunea secundă / (*Turnirul khazar*)

Noua poveste a lui Andrei Cornea nu este chiar veche (*Noul, o veche poveste*)

Neființa și neutrul / (*O istorie a neființei în filosofia greacă*)

[II. 3. *Anca Vasiliu*]

Ființa de lumină / (*Despre diafan*)

[II. 4. *Marta Petreu*]

Ziarul scris cavalereste / (*Diavolul și ucenicul său:*

Nae Ionescu-Mihail Sebastián)

„Boala fără nume” / (*Despre bolile filosofilor. Cioran*)

Cultura etichetelor și cultura filosofilor / (*De la Junimea la Noica, Studii de cultură românească*)

[III. 5. *Horia-Roman Patapievici*]

Cum poate căuta omul recent Sfântul Graal? / (*Omul recent*)

Un dialog cu pagina 105 / (*Despre idei & blocaje*)

[II. 6. *Elevii domnului Liiceanu*]

„Viața este redescoperită după un periplu cultural, este un acasă ontologic regăsit după o lungă călătorie în jurul lumii ideilor” / (*Gabriel Liiceanu, Gabriel Cercel, Cartea corespondenței*)

De ce scrie Cristi despre moarte / (*Cristian Ciocan.*

Moribundus sum, Heidegger și problema morții)

Dar argumentul omului zburător? / (*Cristian Ciocan, Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității*)

„Intru în cameră și mă bucur” / (*Christian Ferenez-Flatz.*

Obișnuit și neobișnuit în viața de zi cu zi – Fenomenologia situației și critica heideggeriană a conceptului de valoare)

În apele limpezi, ascunsul disponibil / (*Bogdan Măncă.*

Scufundătorii din Delos, Heidegger și primii filosofi)

La grea încercare mă pune cartea lui Sorin Lavric /

(*Sorin Lavric, 10 eseuri*)

F. trebuie să devină H. / (*Gabriel Cercel, Cartea experienței, Heidegger și hermeneutica vieții*)

Ce este o răsturnare filosofică / (*Cătălin Cioabă, Filosoful și umbra lui. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein*)

[II. 7. *Mai ales antichizanți*]

„Deus est intelligere”: despre o teză a domnului Ștefan Vianu /
(Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la*
Aristotel la Hegel) / 110

Lancea lui Ahile și neoplatonismul lui Aristotel.

În dialog cu Ștefan Vianu / (*de codem libro*) / 117

Finitudine și receptivitate. Aristotel și intelectul *divin* / (*de*
codem libro) / 124

Demnitatea unui gen filosofic / (V. Mureșan.

Comentariu la Etica Nicomahică) / 128

Ce este ce nu văd cei care îl văd pe cel ce vede totul? /

(G. Chindea, *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*) / 130

De la doctrina nescrisă la hermeneutica radicală:

Thomas Szlezăk și Școala de la Tübingen / (Thomas

Szlezăk, Noul Platon, Cercetări despre doctrina esoterică, vol. I) /

132

Societas platonica / (Debra Nails, Oamenii lui Platon.

O prosopografie a lui Platon și a altor socratici) / 134

Platon apicultorul. Note în marginea unei ficțiuni literare /

(Mihai Spăriosu, *A șaptea Scrisoare*) / 136

O altă istorie a filosofiei, cu mare plăcere / (M. Onfray.

O contraistorie a filosofiei, vol. I) / 140

Andrei Timotin despre naturile intermediare / (Andrei

Timotin, La demonologie platonicienne, histoire de la notion de
daimon de Platon aux derniers neoplatoniciens) / 142

Floarea intelectului / (Daniel Mazilu, *Raison et mystique dans le*
neoplatonisme) / 145

E dincolo, dar totuși darnic / (Marilena Vlad, *Dincolo de ființă.*
Neoplatonismul și aporiile originii inefabile) / 147

Privirea stoică / (Cristian Bejan, *Preocuparea de sine în filosofia*
stoică) / 149

Despre Augustin, „la rece” / (Marius Cruceru, *Augustin, un*
amator, studiu asupra terminologiei filosofico-teologice de influență
grecească în tratatele teologice ale lui Augustin) / 151

„Căderea” unei cărți / (Ioana Costa, *Papirus, pergament, hârtie.*
Începuturile cărții) / 153

[II. 8. Mai ales medievști]

Jean Jolivet: discursul studiilor medievale / (Jean Jolivet,
Translationes studiorum, studii de filosofie medievală arabă și latină) /

Turnura lingvistică a filosofiei: Abélard / (Jean Jolivet.
Pierre Abélard. Artele limbajului și teologia) / 157

Filosofia medievală în viziunea părintelui Ioan Lăncrănjan /
(Ioan Lăncrănjan, *încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale*)
/ 159

Mărul viu. Raportul medieval dintre imaginație și profeție văzut
de Madeea Axinciuc / (Madeea Axinciuc, *Profetul și oglinda fermecată,
Despre imaginație și profeție în călăuza rătăciților de Moise Maimonide*)
/ 162

Boethius, roata destinului / (Adrian Papahagi, *Boethiana
mediaevalia, A collection of Studies on the early Medieval
Fortune of Boethius Consolation of Philosophy*) / 166

Pentru o altă modernitate / (Anca Manolescu, *Nicolas de
Cues, ou l'autre moderne*) / 168

Subiectul modern și mistica renană / (Daniel Fărcaș.
Meister Eckhart, misticul din căușul ochiului) / 170

Să nu ne ferim de arabi, ei ne fac daruri / (Sylvain
Gouguenheim, *Aristotel la Muntele Saint Michel*) / 172

Marsilio și Dante, sub pătura lumii moderne / (Mihai Maga.
Filosofia politică a lui Marsilio din Padova) / 174

III. 9. Moderniști, Extrem contemporani]

Munca și lucrul. Spațiul public al Hannei Arendt /
(Hannah Arendt, *Condiția umană*) / 176

Asta mă interesează / (Johannes Taubes, *Teologia după
revoluția copernicană*) / 178

Cabinetul de curiozități / (Horst Bredekamp, *Nostalgia
antichității și cultul mașinilor*) / 180

Când își ia zborul pasărea interpretării? / (Nicolae Râmbu.
Valoarea sentimentului și sentimentul valorii) / 182

Hegel și Napoleon, sau despre sfârșitul viclean al istoriei și al
rațiunii / (Vasile Muscă, *Iluminism și istorism*) / 184

1967, Structuralismul lui Virgil Nemoianu / (*Structuralismul*) /
186

Cuvântul care ne spune pe toți / (Comunicarea construiește
realitatea – Aurel Codoban la 60 de ani) / 188

Frații mai vechi / (Aurel Codoban, *Imperiul comunicării.
Corp, imagine și relaționare*) / 190

- Limba și mintea, cu limitele lor / (Ioan Oprea, *Elemente de filosofia limbii*) / 192
- „Viața nudă” și rezistența filosofiei (Ciprian Mihali. *Uzuri ale filosofiei*) / 194
- Dreptul și restul (Giorgio Agamben, *Starea de excepție*) / 196
- Filosofia și centaurii / (Ciprian Vălcan, *Filosofia pe înțelesul centaurilor*) / 198
- Nietzsche, prietenul conștiinței de sine / (Ștefan Maței. *Geniul artistic – Nietzsche și problema creației artistice*) / 200
- Gadamer, constructorul din Lesbos / (Alina Noveanu. *Arta interpretării, dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer*) / 202
- Să spună fiecare: ce este filosofia / (Bogdan Mihai *Mandache, Filosofia, aventura unui discurs*) / 204
- „Să facem față” / (S. Blackburn, *Adevărul, călăuza răătăciților*) / 206
- Pavel, învierea și o nouă subiectivitate / (Alain Badiou. *Sfîntid Pavel. Întemeierea universalismului*) / 208
- [II. 10. *Studii de românistică*]
- Concretul lui Camil Petrescu / (Anton Adămuț. *[Și] filosofia lui Camil Petrescu*) / 210
- Pentru că / (Ioana Both, *Eminescu explicat fratelui meu*) / 212
- Căderea între moderni (Ionuț Stanomir, *Eminescu, tradiția ca profeție politică*) / 214
- Cum începe ontologia lui Noica / (Laura Pamfil. *Noica necunoscut*) / 216
- Adevărul și excesul (Nicolae Turcan. *Cioran sau excesul ca filosofie*) / 218
- Filosoful de la capătul suspiciunii / (Nicolae Turcan, *începutul suspiciunii. Kant, Hegel și Feuerbach despre religie și filosofie, și Credința ca filosofie, marginalii la gândirea tradiției*) / 220
- Filosofia recesivității și patosul editorial / (Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*) / 222
- Despre grozava întâlnire / (Mihaela Gligor și MacLinscott Rickets, eds., *întâlniri cu Mircea Eliade*) / 224
- Ortodoxia și floarea laicului / (Mihail Neamțu. *Gramatica Ortodoxiei*) / 226
- [II. 11. *Patru discursuri în apărarea metafizicii*]

- „Având în față lumea așa cum este” / (Leonid Dragomir. *Mihai Șora, Ofilosofie a bucuriei și a speranței*) / 228
- Numele trandafirului care înflorește fără motiv / (Ștefan Afloroaei, *Metafizica noastră cea de toate zilele*) / 230
- Despre unitatea metafizicii / (George Bondor, *Dosare metafizice. Reconstrucție hermeneutică și istorie critică*) / 232
- Cum să nu mă doară și pe mine? / (Brândușa Palade. *Fragilitatea Europei – eseuri despre criza culturii europene*) / 234
- Aristotel, latinul, în căutarea cititorilor inteligenți / (Brândușa Palade, *Manual de filosofie primă*) / 236
- III. Despre cei ce traduc filosofie antică și medievală
- Pe cât posibil / (Platon, *Theaitetos*, trad. Andrei Cornea) / 239
- „Fizica ochiului liber” / (Aristotel, *Despre generare și nimicire*, trad. Andrei Cornea) / 241
- Metafizica în limba română / (Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea) / 243
- Aristotel în limba română (I). Cazul *De coelo* / (Aristotel. *Despre cer*, trad. Șerban Nicolau) / 245
- Aristotel în limba română (II). Cazul „Antet” / 250
- Aristotel în limba română (III). Cazul „Protreptic” / (trad. Bogdan Mâncă și Cătălin Partenie) / 255
- Plotin în diadă nedefinită / (trad. Andrei Cornea) / 263
- Plotin și uitarea de sine / (trad. Andrei Cornea) / 271
- Plotin în română. Limba și materia / (trad. Andrei Cornea) / 273
- Augustin, *De doctrina christiana*, în traducerea românească / (trad. M. Ciucă) / 275
- De libero arbitrio și studiile augustinienne / (trad. Gh. I. Șerban) / 279
- Patru volume în „Biblioteca Patristică” / 284
- Floarea intelectului / (Damascius, *Despre principii*, trad. Marilena Vlad) / 290
- Veriga lipsă: *Elementele de teologie* / (trad. A. Anghel) / 292
- Trei pași ai lui Porfir (Comentariul la Parmenide, trad. G. Chindea și C. Andron) / 296
- Un nou Porfir, dar înainte de Columb / (Sentințe, trad. A. Anghel) / 298
- Nemesius, între Aristotel și Pico della Mirandola / (Despre natura omului, trad. W. Prager) / 300

Nu știam: *De libero arbitrio* / (Anselm, *De libero arbitrio*, trad. L. Maftai) / 302

Abélard, 1992 / (Comentarii la Porfir, trad. S. Vucă) / 304

Locului iudeului în *Dialogul* lui Abélard / (*Dialogul între un filosof, un iudeu și un creștin*, trad. F. Bogoiu și S. Sorta) / 306

Despre elefant / (*Fiziologul latin*, trad. Anca Crivăț) / 312

Colierul arabo-latin / (Ibn Hazm al-Andalusi, *Colierul porumbiței. Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*, trad. Grete Tartler) / 314

Thomas bifrons / (Thoma din Aquino, întrebări disputate despre suflet, trad. G. Chindea) / 316

Praeparatio Theodorici de Uriberg. Comentarii la traducerea tratatului *Despre fiind și esență* a lui Toma din Aquino /

(trad. E. Munteanu) / 318

Fuit quidam homo nobilis / (Eckhart, *Cartea mângâierii dumnezeiești*, trad. G. Decuble) / 324

Inteligența lui Raimundus Lullus / (*Blaquerna*.

Cartea păgmului, trad. J. Matei) / 326

Primul modern, Dumnezeu însuși / (Francis Bacon.

Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii trad. Dana Jalobeanu și Grigore Vida) / 328

IV. Pledoarii scrise de acasă pentru studiul filosofiei medievale

Bonaventura: de la autorul unei opere la condiția culturii medievale / 331 De ce filosofia medievală poate spune ceva esențial culturii române? / 333

Despre credință și rațiune (cu Alin Tat) / 338

Oglinda noastră premodernă (cu Otniel Vereș) / 345

Povestea acului pentru orbit miniaturistii / 350

Logos și filosofia dimineții / 353

Biblioteca medievală și visele mele / 356

2012, despre filosofia românească / 358

Nevoia de ev mediu / 362

Introducere

Dacă aș fi aparținut altei culturi, mi-ar fi plăcut să mă numesc Vânătorul-cu-o-singură-săgeată. Dar, pentru că aparțin culturii mele, îmi explic dorința sub forma acestei cărți. Aceasta pentru că ea mărturisește, într-adevăr, experiența vânătorii cu o singură săgeată, trăită de-a lungul mai multor ani. Inițial, fusese vorba despre

excelentul mediu intelectual creat de revista *Idei în dialog*, căruia i-am împărtășit foarte entuziast miza de a crea o cultură a recenziei și a reacției explicite la scrierile semenilor noștri. Apoi, a fost vorba de o provocare pentru o rubrică lunară de filosofie a *Dilematecir*. am de comentat aici o carte pe lună, după gustul și plăcerile mele de cititor. Dar am libertatea de a zburda oriunde, chiar și acolo unde nu este deloc domeniul meu direct, și am libertatea de a judeca mai multe cărți de filosofie decât mi-ar fi permis disciplina severă a asumării unei singure perioade de studiu a istoriei filosofiei. Dar mereu cu o constrângere cantitativă simplă, în cazul acestui secvențiar de filosofie. Așadar, aici simbolul săgeții unice pe care o promisem înseamnă șansa de a spune clar și simplu, mereu doar în câte patru mii de semne, în ce constă inima unei cărți. Câte o singură săgeată pentru o singură carte.

Aveam, prin urmare, parte de provocarea disciplinei expresiei: să spui esențialul unei cărți unui cititor mereu inteligent, să o judeci sec și să duci apoi până la capăt mișcarea gândirii, ieșind elegant din cartea citită și renăscând în tine însuși și în propriul studiu. Aceasta, pentru a-i fi cititorului și cartea, și alternativa ei. Exercițiu teribil, cumplit, care dura zile în șir și scălda la început creierul în noroaie; exercițiu ulterior elegant, plăcut ca orice privire detașată și înțelegătoare. Nici nu mi-am dat seama că așa se construia o carte cu o singură idee: despre cum pot face cultura română și filosofia medievală să se întâlnească. Această înseamnă: despre cum poți înțelege cu o unică privire gândul altuia, despre cum îl poți așeza printre propriile întrebări și despre cum poți așeza propriile întrebări **într-un sine lărgit** al comunității tale, pentru a-i înțelege tocmai ei, indirect, problemele și pentru a plasa fiecare nouă carte citită în orizontul ei.

Așadar, din scurtimea textelor mi **s-a** țesut o pânză cu un sens unic, **într-un** gen de compoziție foarte puțin frecventat, cel al sintezei recenziilor de filosofie, întrucât: 1. am luat tot ce mi **s-a** părut mai provocator din filosofia editată în limba română a ultimului deceniu, cu libertatea, din când în când, a unei cărți frapante de literatură; 2. am raportat tot ce am citit mereu la o judecată privitoare la mediul filosofiei scrise sau traduse în limba română; 3. m-am gândit mereu la acest mediu ca la unul care nu poate judeca distant propria modernitate pentru că nu a asimilat sursele medievale ale modernității în care **s-a** născut.

Aceste trei mișcări ale minții m-au ghidat în alcătuirea cărții de față. Așezând unele lângă altele recenziile trimise în acești ani *Dilematecii*, *Dilemei*, *Ideilor în dialog*, împreună cu alte meditații și convorbiri cu câțiva prieteni, am vrut să compun o imagine, oricât de incompletă, a mediului filosofic românesc al anilor cei mai recenti. Acest „mediu” nu are același înțeles cu sintagma „filosofie românească”, întrucât nu caută să determine linii directe autohtone ale filosofiei, ci mai degrabă trimite la autorii care circulă acum în limba română, trasând o hartă a problemelor disponibile pentru gândire. De aceea, din această imagine se poate contura, întrucâtva, o hartă a problemelor care constituie, pentru moment, filosofia în România. Nu îi voi numi speciile și genurile: ele se pot desprinde din simpla lectură a cărții¹.

Decât să clasific teme, mai degrabă aş sublinia continua raportare a acestor genuri și specii la o idee-forță, privitoare la mediul în care filosofia este practică: el este format de o limbă născută și modelată în cursul modernității recente, căreia i s-au imprimat problemele perioadei ei de formare. El a fost intens condiționat de traducerile textelor clasice ale filosofiei, sau de absența lor acută, sau chiar de prezența lor derutantă în condițiile edițiilor echivoce și lipsite de profesionalitate. Ideea-forță a practicii „spontane” a filosofiei, dar condiționată de fapt de mediul și nivelul traducerii unei întregi tradiții filosofice, mi-a condus subteran meditația asupra celor mai multe dintre titlurile despre care am scris.

Dar, meditănd la mediul care condiționează gândirea, mi-am format o teză pe care am testat-o, de la o carte la alta, acolo unde a fost cazul. Această teză poate fi enunțată așa: efortul filosofiei românești de a-și gândi propria modernitate trece prin și ar putea fi modelată de asimilarea, pe calea edițiilor și traducerilor, a autorilor medievali, pentru că la ei se găsește, de fapt, mănunchiul general al surselor

¹ Mi-am permis doar, pentru a mi orienta cititorul, să pun referințele cărții studiate, în paranteză, la „Cuprins”. La fel, ordinea în care am așezat cărțile nu exprimă în sine nici o judecată valorică, iar faptul că unora le-am dedicat câte o secțiune specială, menționată unitar în Cuprins, se datorează unor exerciții de admirație a căror privilegiere îmi poate fi, eventual, iertată. Dar alăturările făcute prin schița unor subcapitole, în Cuprins, nu tind spre o clasificare sistematică, care ar fi, de altfel, strivitoare și nedreaptă.

modernității. Această teză e vizibilă în încheierile multora dintre recenziile de mai jos. Exact pentru această vizibilitate m-am gândit că este oportun să împart cartea în patru secțiuni. O primă secțiune să vorbească despre fericita viață filosofică, despre mediul cotidian al gândirii și despre condiționarea medievală a înțelegerii modernității. Altă secțiune să dea „corpul” textelor studiate, alese adesea spontan, dintre care unele confirmă din întâmplare condiționarea de mai sus, iar altele sunt simple meditații în jurul cărții alese. A treia secțiune să vorbească implicit despre mediul traducerilor, calitatea și forța lor. Iar ultima să reia subiectul nevoii de Ev Mediu în filosofia românească. Aceste patru secțiuni, articulate, au primit materia unor texte existente, publicate deja, fără ca ele să fi fost scrise cu intenția alcătuirii acestei cărți. De aici, aparenta lor dezordine, care abia lasă vizibil cursul interior al legăturilor reciproce. Acest curs interior nu este dovedit și argumentat pas cu pas și nici nu am putut avea explicit această intenție. El este mai degrabă ilustrat spontan, așa cum a survenit el ocazional exercițiului gândirii. Dar cele patru secțiuni au primit tacit o misiune din partea autorului lor: prima, să joace rolul unei premise. A doua și a treia, să exemplifice și să susțină, una în general, alta în special ideea cărții. Ultima să fie consecința. Dar, natural, nu autorul lor va judeca succesul acestor simple dorințe.

Vânătorul care are o singură săgeată este, de fapt, o metaforă inspirată de Platon, dintr-un pasaj din *Hippias minor*, 375 b, și de Aristotel, dintr-un pasaj din *Despre profeția în timpul somnului*, 463 b 18 – 23. Aici, ei reflectează la importanța faptului de a ști și de a rosti adevărul prin antrenament intelectual, iar nu la nimereală. De aceea, acest vânător este supus, în plus, unei condiții magnifice prin riscul și frumusețea ei: el nu își poate permite ratarea țintei sale și nici irosirea cuvintelor fără rost, cu speranța că vreuna din săgeți își va nimeri totuși ținta, spre aplauzele și păcălirea privitorilor. Oare chiar e mai bun arcașul care nimerește o țintă pentru că a știut să o nimerască decât cel care a lovit-o la întâmplare? Platon a pus această întrebare spre începuturile istoriei gândirii, și o întreagă succesiune de îndrăgostiți de viața intelectului au mizat pe răspunsul afirmativ. Iar dacă, pentru cultura noastră e mai bine să nimerеști ținta *tocmai din știință și pricepere*, pentru că acesta poate fi semnul adevărat al știutorului, atunci prezența unei singure săgeți la îndemână poate fi condiția sublimă a vieții intelectuale. Să aștepți încordat, tăcut, ascuns,

atent, și să tragi o singură dată, când crezi tu că trebuie. Dar să te pregătești infinit și răbdător pentru această clipă.

I. Despre filosofie și intima nevoie de cei vechi

Statutul filosofic al alternativei.

Interpretare la o temă a dialogului „*Parmenide*”.

Stupefacția pe care o lasă lectura dialogului „*Parmenide*” – text care se lasă mai degrabă frecventat intelectual în mod constant decât adăugat cantitativ unei parcurgeri definitive a „marilor texte” corespunde unui sentiment confuz născut din impresia unei logici ludice combinate cu o temă al cărei obiect se manifestă obscur. Logica „*ludică*” vine din aparenta neseriozitate cu care Platon interoghează realități ce se refuză din principiu ființei sau identității (fapte pe care Aristotel nu le-ar fi îngăduit niciodată discursului cu sens). Obiectul „*obscur*” al dialogului poartă asupra instanței disputate de-a lungul întregului text: Unul, instanță independentă de ființă, de identitate, de gândire, anume de termeni care îi sunt atribuiți accidental. Cum să ne păstrăm sobrietatea în fața unui text care ne vorbește despre un lucru („Unul”) căruia îi rămâne indiferent faptul de a fi sau de a nu fi, faptul de a se supune sau nu principiului identității?

Oricât de stranie ar părea această poziție a gândirii, ar fi cu puțință ca ea să conțină un grad oarecare de sens dacă și numai dacă, am spune în prelungirea contrarietății care însoțește lectura, experiența noastră intelectuală ar putea da exemple de asemenea situații cărora ființa, identitatea sau chiar faptul de a fi gândite le sunt indiferente. Urmând simțul comun, am putea încerca un exemplu proxim experienței sensibile: pot închide sau pot lăsa deschis volumul din care citesc, iar în raportul de contingență al faptului care mi se adresează direct, *eu* sunt cel indiferent situat față de cele două fapte contrare. Exemplul este inconsistent, totuși, nu doar pentru Platon: există o lume a faptelor necesare care nu deține asemenea „*instanțe*” care ar conține potențe contrare, iar Aristotel însuși atribuie contingentul unei singure zone a universului.

Ar fi cu puțință, însă, un alt exemplu, al situației unei instanțe indiferente față de faptul de a fi sau de a nu fi, de a suporta identitatea sau de a o refuza: *exercițiul*, fie că el este unul pur mental sau se împărtășește din concretul experimentului. A exersa neîntrerupt, „a face game”, înseamnă a te situa într-un nivel de indiferență în raport cu aplicarea concretă a exercițiului. Paradoxul situației se află, de fapt,

în caracterul excepțional al exercițiului în genere: el îți permite să actualizezi o situație mentală fără ca domeniul acestui act să fie propriu-zis real: orice exercițiu conservă un simulacru, o înscenare, o posibilitate, o situare în lumea lui „ca și cum”. (**într-un** sens clasic și restrâns, matematica operează cu domeniul care realizează ceva ce nu încetează chiar în sens particular să fie în continuare posibil).

Și totuși, nu *despre* exercițiu ne vorbește Platon în dialogul în care el analizează pe rând dacă unul este sau nu, dacă e identic cu sine sau nu, dacă este obiect al gândirii sau nu este un asemenea obiect, ci el realizează *efectiv*, în text, acest exercițiu. La fel, nici sensul meditației de față nu se referă la obiectul de studiu al acestui dialog, ci la statutul de exercițiu al textului². Dimpotrivă, o propoziție care enunță întregul proiect al dialogului merită toată atenția și, vom îndrăzni să propunem, ea singură poate spune foarte mult câtorva probleme pe care suntem astăzi obișnuiți să ni le punem.

Înainte de șirului celor opt ipoteze există o frază care enunță o regulă a metodei: „*lată însă ce mai trebuie faci, pe lângă cele sus-amintite: să cercetezi toate câte urmează din ipoteză, nu numai în presupunerea că lucrul în cauză este, ci și în presupunerea că însuși acel lucru nu este (ei me ești to auto touto)*; aceasta, dacă vrei să te exersezi cum trebuie” (*Parmenide*, 136 a, traducere de Sorin Vieru). Exercițiul se produce cu adevărat atunci când actualizarea lui nu încetează să fie posibilă în sine (**nu** prin repetiție, așa cum orice act al lumii continuă să fie posibil).

Este destul de limpede în structura dialogului faptul că Platon mizează mult pe declarația din finalul acestui fragment: există un mod special de exersare, iar exercițiul dispune în genere de un itinerariu

² Această intervenție cade în acord cu ideea lui Constantin Noica de a citi dialogul "Parmenide" drept "un exercițiu devenit operă", și este chiar o susținere a acestei idei cu un argument nou: conștiința statutului logic al exercițiului ar putea fi definitorie pentru exercițiul filosofiei în genere. În schimb, această intervenție se află în dezacord cu ideea filosofului român de a presupune po- sibilitatea unui alt registru al dialogului, în care cele opt ipoteze care privesc unul ar fi putut fi urmate de încă alte opt despre multiplu; sîntem de părere că acest lucru nu ar însemna decît o rescriere a dialogului sub o altă referință, cu aceleași concluzii, însă cu inversarea ordinii ipotezelor (pentru referința celor două idei, cf. C. Noica, Notă despre structura dialogului, în Platon, Opere, voi. VI, ed. Științifică și Enciclopedică, București, pp. 74-80).

precis. Platon indică în două pasaje anterioare acest itinerariu. Înșirând un număr de opt dificultăți ale participăției, bătrânul Parmenide îi spune tânărului Socrate că blocajul în dihotomiile separăției sensibilului de inteligibil provine din faptul că Socrate este „încă imăr” și implicit nu cade încă sub puterea filosofiei (130 e), adică pornește „*prea devreme*” (parcă sărind o etapă necesară) în actul definiției (135 d).

După primul pasaj, „tinerețea” pare a fi biologică, după al doilea, ea ține de un registru al inițierii intelectuale și pare un îndemn la examinarea presupuzițiilor discursului, la o insistență în spațiul prealabil actelor gândirii.

Aceste două pasaje par, astfel, să pregătească pentru lectura „regulii metodei” pe care am citat-o mai sus. În ordinea metaforei lui Platon relativă la tinerețe, descoperirea regulii metodei survine atunci când ai realizat bătrânețea întinerită, discursul care se exersează pe sine cercetându-și propriul suport: nimic altceva decât dialogul dintre bătrânul Parmenide și tânărul Socrate. Dar dincolo de a gândi fraza lui Platon în acest mod simbolic (care, la rigoare, rămâne misterios și inconsistent), am putea propune faptul că fraza exprimă o formulă ingenuă pentru a defini însuși obiectul filosofiei, că ea propune latent o concepție particulară asupra subiectivității, că ea poate fi invocată drept un foarte bun argument în favoarea stabilirii locului filosofiei într-o societate (la limită: universitate) și, în al patrulea rând, că ea este un bun punct de plecare în formula unei etici intelectuale. Iată cel puțin patru motive care ne rețin lângă această propoziție a lui Platon.

Mai întâi, pasajul ne propune fixarea minții în exercițiu asupra a ceva care nu este nici ceva anume, nici negarea a ceva anume, ci este pura posibilitate a acestora două. Situarea pe această poziție a lui „nu ceva anume” implică un soi de reducere a minții până la punctul în care ea este nevoită să admită, cât timp se menține la acest nivel al neîntemeiatului care este temei pentru altceva, că orice gând ar produce, totuși în mod etern „lucrurile s-ar putea prezenta și altfel”. Mereu ipoteza afirmativă este însoțită de negarea ei, iar raționamentul este întotdeauna ipotetic. A interpreta aceasta drept scepticism înseamnă a lăsa deoparte intenția cercetării, care este întotdeauna întemeierea. Dimpotrivă, a interpreta această poziție drept excurs prealabil al unei întemeieri definitive înseamnă a rata sensul frazei platoniciene, care susține eminența exercițiului asupra actualității.

Undeva între cele două limite impuse de aceste două interpretări contrare am putea, eventual, situa sensul pasajului: obiectul filosofiei este pura posibilitate, singura de la nivelul căreia am putea spune întotdeauna că lucrurile se pot prezenta „și altfel”. Acest gen de pură posibilitate, realizată fără a fi propriu-zis actualitate, ci doar exercițiu, nu poate aparține decât filosofiei: pentru matematică (luată în sens clasic), exercițiul pornește întotdeauna de la ipoteze asumate, iar științele experimentale „exersează” asumând un minim grad de actualitate, cel puțin al materialității obiectelor experimentate. Dimpotrivă, filosofia (pare să ne spună regula de metodă platonică) cercetează interstițiile și fundamentul oricărei ipoteze: gestul filosofic al dialogului „*Parmenide*” nu constă în suma de sentințe de la finalul fiecărei ipoteze, ci în posibilitatea celor opt ipoteze și, în consecință, faptul însuși al formulării lor.

În al doilea rând, acest „obiect al filosofiei” aduce cu sine presuposiția unei filosofii a subiectivității cu un statut special. A te situa în zona unei instanțe pentru care ființa și identitatea sunt contingente, a recunoaște mereu că lucrurile s-ar putea prezenta întotdeauna și altfel, este un semn al postulării unei receptivități pure a minții: prin datele însele ale presuposiției noastre, atunci când mintea se ocupă de „*unul care este*” sau de „*unul care nu este*”, putem presupune că această „*mintă*” atinge un grad într-adevăr impersonal al ei, un soi de fond intersubiectiv în care receptivitatea poate fi măsura comună a comunicării cu celălalt. Motivul: tipul de problemă căutat de propoziția lui Platon este singurul care, în sens logic, nu produce dihotomii, nu condamnă, nu exclude, ci se deschide, generos, către personalizarea oricărei probleme. El are, în acest sens, o origine socratică îndepărtată: „știu că nu știu” nu înseamnă „*habar nu am*”, ci desemnează receptivitatea subiectului impersonal care se realizează mereu diferit în fiecare. (Altfel spus, intelectul posibil nu este niciodată ceva anume, ci receptivitatea totală a ceva anume³). În acest sens, propoziția lui Platon propune și o filosofie a subiectivității: fundamentul ultim al propriului „eu” nu este propria sa subzistență, ci

consistența lui este dată de actele sale proprii. Sunt” eu” în oricare din cele opt ipoteze ale dialogului lui Platon, dar în enunțul „regulii de metodă” întemeiez în fond posibilitatea actelor gândirii mele. A aduce în discuție și a reflecta asupra „consistenței” acestui nivel este prologul unei meditații asupra subiectivității generice.

În al treilea rând, propoziția lui Platon ar putea, eventual, să lase filosofului un loc foarte bine determinat în lume. El este personajul care spune „se putea și altfel”. Demersul lui critic nu poate avea, prin definiție, nici funcție distructivă, nici funcție constructivă, ci examinează structura de posibilitate (dacă dorim, „transcendentală”) a ipotezelor gândirii, astfel încât eficiența lui nu este aceea de a oferi probleme altora, nu este nici aceea de a-și rezerva (decât în sens echivoc) probleme proprii, ci doar aceea de a debloca dihotomiile gândirii prin apelul continuu la situarea originară a propunerii lui Platon, adică la exercițiul care este real și posibil în același timp. Universitățile noastre nu mai conțin de mult timp facultăți de filosofie care să fie fundamente directe ale tuturor științelor, dar acesta nu este un motiv pentru care să spunem că practica filosofiei nu este un garant al universității (opuse pluriversității unei cunoașteri în genere), tot așa cum nu putem spune că universitatea a încetat să fie ipostaza instituțională a posibilităților de cunoaștere ale rațiunii, fie că aceste posibilități sunt măsurate, pentru unii, după diversitatea obiectelor lor, fie după eficiența acțiunilor lor, în opinia altora. A propune fundamentul purei posibilități platonice înseamnă a crea un spațiu comun oricărei științe: aceasta garantează o unitate a spiritului care, atunci când este manifest, este plural.

În al patrulea rând, regula de metodă pe care am citat-o mai sus poate să primească și o lectură etică. Cu alte cuvinte, receptarea din perspectiva unei rațiuni practice ar putea să exprime ce anume trebuie să facă discursul filosofului pentru ca acesta să se mențină la nivelul predicat de propoziția lui Platon. Cel mai frumos răspuns pe care l-am găsit la acest tip de etică a discursului rațional îi aparține lui H. Hesse: *„ești liber să porți cel mai mare respect sensului, dar nu-l considera drept ceva ce alții să-l poată învăța de la tine. (...) îndatorirea (...) constă în cercetarea mijloacelor și în grija de a transmite cunoașterea acestora, conservarea purității metodelor, nu trezirea și accelerarea*

trăirilor care nu mai pot fi exprimate prin cuvinte ț...) ”⁴. Este, evident, foarte puțin, ba este chiar o invectivă la adresa discursurilor care produc „trăirea accelerată”, adică emoția care exclude poziția adversă și care produce ideile gata actualizate, **într-o** lume în care expresia „se putea și altfel” nu mai are loc. A rămâne de partea textului platonician înseamnă, în acest caz, foarte puțin, deși esențial: a conserva puritatea gamelor, a reconstrui exercițiile filosofiei, a salva multiplul prin apelarea unului (cum propunea chiar textul lui Platon). Sau, **într-o** altă formulare posibilă, înseamnă a fi paznicul generării sensurilor cunoașterii, păstrând ca singură funcție critică infinita reconstrucție a alternativelor.

[1999]

Despre viață

„Orice activitate practică înseamnă, în cele din urmă, ceea ce trece dincolo de ea” Hans Georg Gadamer, *Elogiul teoriei*

Onoarea de a vorbi în fața dumneavoastră, închizând⁵ un ciclu de studii în filosofie pe care unii îl împliniți, alții doar îi serbați pe cei dintâi, este un rar prilej de a medita, în fața întregii comunități academice reunite a filosofilor și a istoricilor, asupra a ceea ce este mai important, mai semnificativ, mai unificator în întreaga experiență intelectuală a absolvenților noștri. Simultan cu această propunere de urcuș intelectual spre ceea ce un gânditor recent intitula „lucrurile cu adevărat importante”, voi asuma o presuposiție cunoscută de când lumea, dar mereu în contradicție cu însăși cunoașterea ei: faptul că, întotdeauna, ceea ce este important, ceea ce merită făcut, ceea ce este mai original, întemeietor și mai ales dător de sens este prin natura lui omis, lăsat deoparte, trecut cu vederea. Aceasta, dintr-un motiv simplu: principiile unei acțiuni sunt întotdeauna față de acțiune precum ochiul față de lucrurile vizibile. Ca să le vadă, el trebuie să se uite pe sine.

În acest sens voi face exercițiul de mai jos: voi propune ochiului din metafora mea să revină asupra lui însuși, atât cât acest lucru este posibil, reflectând asupra condiției dumneavoastră de tineri absolvenți de filosofie. Această absolvire nu are loc aiurea și aieveja, ci **într-un** loc

⁴ H. Hesse, *Jocul cu mărgelile de sticlă*, trad. de Ion Roman, RAO, 1994, p. 123.

⁵ Am prezentat această intervenție ca lecție festivă de închidere anului universitar 2011-2012, la filosofie și istorie, la Universitatea din Cluj.

și un timp determinat. Veți primi în curând o licență la Universitatea din Cluj, **într-un** moment în care iraționalitatea, vehemența, neastâmpărul mercantil și în general indisponibilitatea pentru principii și pentru viața teoretică domină spațiul nostru public. **Într-un** asemenea moment lipsit de noblețe, dumneavoastră primiți o licență în filosofie **într-un** loc demn: filosofia de la Cluj, spațiu al exercițiului teoriei, cu un renume și o clasificare de prim ordin.

Acesta este contextul în care ne desfășurăm meditația. Ea pornește de la fapte simple și de la clișeele limbajului comun, pentru a le critica și a extrage din ele sensul pe care îl urmărim aici. Din acest motiv mi-am ales ca subiect de meditație „viața” însăși: întrucât ambiguitatea acestui cuvânt face să alunece în vocabularul nostru cotidian sensuri confuze ale acestui termen, care ne prefigurează idealuri inconsistente și menite să ne abată de la principiile pe care le invocam în debutul acestor rânduri. Iar de la iluziile cotidianului însuși, cred că acest termen face să alunece sensurile confuze și spre preocupările filosofiei înseși, conducând la moduri de practicare ale ei care își blochează accesul la principii.

Prima dovadă că așa stau lucrurile este faptul că noi numim adesea viața ca scop *al studiilor*. Niciun context nu este mai nimerit decât acesta de față pentru a critica prezenta definiție. Ea funcționează în limbajul nostru cotidian drept o sursă de iluzii: spunem adesea, și părinții noștri spun: du-te la școală, fiule, ca să te pregătești pentru viață. Vom putea accepta cu inima ușoară în două sensuri adevărul definiției prezentate: ea „merge” în cazurile științelor exacte, acolo unde însușirea unor cunoștințe definitive face posibilă practica lor: căci o bună rețetă de aplicare a asfaltului se execută, nu se discută. Iar această „execuție” lasă un loc generos vieții, parcurse fără prea multe întrebări, în confortul casnic asigurat de o viață publică așezată. Dimpotrivă, în cazul filosofiei, faptul că învățarea și cercetarea nu se pot disocia decât cu riscul blocării gândirii în clișee, face ca definiția vieții ca scop al studiilor să devină inoperantă. Absolvind filosofia, nu ne pregătim pentru viață ca pentru altceva, ci trebuie să înțelegem altfel tocmai viața. Aceasta, pentru că filosofia nu ne divide viața **într-un** timp când muncim tâmp, altul în care ne cherchelim și altul în care dormim. Aici, timpul e mai omogen și oarecum *altfel*. Or, asupra acestui *altfel* se referă întreaga expunere prezentă.

Ni-l putem aminti pe Platon, cel tânăr, **întrebându-se** dacă

filosofia merită practică doar în tinerețe, sau dacă ea devine natural *un mod permanent al vieții*, odată ce i-am gustat mierea. Însă el nu poate fi pentru noi un punct de plecare nemediat, deoarece ne desparte de el o experiență istorică în care viața însăși a pătruns în filosofie, ca un concept propriu al acesteia, făcând concurență elogiului (doar inițial platonician) patetic al teoriei. Interogația acestei experiențe istorice, în care atât teoria cât și viața au primit semnificații noi, este mai interesantă decât o reîntâlnire cu Platon, dacă admitem că înțelegerea acestei experiențe ne poate conduce, dacă nu la Platon însuși, cel puțin la ceea ce a rezultat ulterior din vorbele lui și ne afectează nouă în profunzime întregul intelect.

De aceea, sunt de părere că suma clișeelelor de limbaj ale vieții nu trimite spre vorbitorii simpli și cotidieni care vehiculează aceste clișee. Nu ei au coborât viața din buna fraternitate cu teoreticul, ci acest lucru s-a petrecut în interiorul filosofiei recente. Acolo trebuie căutată, cred, sursa confuziei și sursa neînțelegerii vieții chiar în lumea noastră cotidiană. Această confuzie s-a produs recent, dintr-o greșită înțelegere a mesajului gânditorilor finalului secolului al XIX-lea și a primei jumătăți a secolului XX, atunci când aceștia au înțeles să formuleze critici la adresa modernității și să-i declame eșecul. Prin urmare, nu mă disociez de aceste critici, ci voi încerca să denunț înțelegerea eronată a sensului lor. Voi lua trei exemple scurte. Primul: când Friedrich Nietzsche face elogiul vieții împotriva „invenției” socratice a conceptului, el face implicit o critică a falsei vieți născute din ignorarea instinctului nestăvilit al acesteia, dar niciodată nu privește viața ca un scop în sine, dincolo de care nu ar exista un scop inherent al ei, fie și în autodepășirea acesteia. Al doilea: când Martin Heidegger enunță principiile constituirii impersonalului în cotidian, el indică drept sursă sistemul relațiilor unei comunități care funcționează tacit și necritic, dar niciodată nu neagă faptul că întreaga cultură occidentală înseamnă o organizare a vieții în funcție de *logos*, organizare provenită din strălucitul pariu eleat al identității dintre ființă și gândire. Al treilea: când Hannah Arendt arată că mitul modern al muncii înseamnă plasarea vieții noastre într-un orizont fals, din cauza faptului că vieții îi sunt fixate mereu scopuri dinafara ei, pentru care ea este mereu sacrificată, este adevărat că ea indică revenirea la modul grec al înțelegerii vieții repliate asupra ei înseși, dar nu este adevărat că ea vede în viață un simplu scop, de vreme ce apelează

tocmai celebra distincție aristotelică dintre viață și *viața cea bună*.

Ruptura **s**-a produs, cred, în momentul în care o greșită înțelegere a imperativului categoric kantian a fost aplicată acestor trei filosofii de mai sus. Căci este într-adevăr, un temei al civilizației noastre, universal acceptabil, faptul că *ceilalți*, din afara mea, nu pot fi doar mijloace, ci sunt în esența lor scopuri în sine. Dar, când acest imperativ categoric a fost aplicat și asupra mea însumi, din el a rezultat o micșorare a ființei umane, o reducere a idealurilor noastre la simplul fapt relativist de a consuma și dezvolta noi nevoi, un hedonism capabil să anuleze prestigiul intelectului în fața unei pretinse „vieți” coborâte din această conceptualizare în spațiul accepțiilor cotidiene. De aici provine falsa impresie că, odată încheiat ciclul licenței în filosofie, ne pregătim pentru „viață”, ca și cum am putea-o defini în afara teoreticului, ca un element de alt gen decât acesta din urmă.

În fața acestei înțelegeri mult prea sumare a vieții, aș îndrăzni să fac, *pentru dumneavoastră*, un elogiu al teoriei, preluând cunoscuta sintagmă gadameriană. Îmi vin în minte două ipostaze opuse: vă amintiți, nu-i așa, splendidul pasaj din *Iliada* în care sunt enumerate corăbiile aheilor, înaintea faptelor lor de vitejie. Pasajul poartă numele de „catalog al corăbiilor”, iar aici enumerarea este făcută în virtutea unui destin, care depășește simpla viață a corăbierilor și care o înnobilează. La fel, după încheierea raționamentului meu, se va citi și aici un catalog, al numelor dumneavoastră. Să comparăm acum această trimitere spre destin făcută de Homer cu o piesă muzicală a lumii contemporane, emblematică pentru cultura noastră prezentă: când *Four non blondes* cântă *bigger, better, faster, more*, frumosul cântec exprimă potențarea infinită a trăirii repliate peste sine, fără un obiect care să depășească prin natura lui această trăire. Ne aflăm la antipodul logic al catalogului corăbiilor. Dacă în primul caz ne aflăm **într-o** deplină posesie a sensului, atunci cântecul evocat ascunde în mesajul lui exact ceea ce voia mai puțin să spună: că viața repliată peste sine duce la suprimarea sensului.

Dar, ca întotdeauna, soluția se regăsește săpând tocmai în istoria care a produs eroarea. Săpând aici, descoperim că suntem o cultură care **s**-a născut **dintr-o** frază simplă a unui grec, care spune că faptul nostru de a fi și gândirea sunt același lucru. Aceasta înseamnă pentru noi faptul că omul european a asumat decisiv că întâlnirea cu adevărul nu înseamnă consumarea unor poțiuni, nu înseamnă

mestecarea unor frunze amețitoare, nu înseamnă visele revelatorii și nu înseamnă cititul în stele, ci înseamnă practicarea teoriei ca scop al vieții, încrezătoare în faptul că ea este un produs derivat al teoriei înseși. Modelul filosofic pe care îl asum pentru aceste rânduri revine la Plotin. Pentru el, intelectul și viața, ca principii, sunt derivatele a ceva de nenumit, spre care ele tind la infinit. Dacă viața coboară din intelect, este firesc ca ea să tindă nostalgic spre originea sa.

Concret, aceasta înseamnă că merită să ne dedicăm studiului întreaga viață, definind studiul drept scop al vieții și definind fericirea drept viața în interiorul schimbului inteligent și binevoitor al argumentelor. De aceea cred că merită să asumați licența în filosofie cu sentimentul că *merită* să frecventezi mai ales textele mari ale filosofiei, că *merită* să faci sacrificii pentru a-ți cumpăra cărți și să meditezi la ele întreaga viață, că *merită* să participi activ la o cultură în care chiar viața se depășește pe sine, că *merită* să îți desăvârșești competențele pentru a traduce în limba română textele formatoare ale filosofiei înainte să te pronunți asupra lor. Pentru a preciza orientarea unui gest: faptul că lucrez, împreună cu o admirabilă echipă, la prima versiune românească a *Summei theologice* nu este un gest de simplă erudiție, ci este un gest fundamental public, de persuasiune a comunității mele asupra a ceea ce cred că merită frecventat.

Din aceste motive, felicitările mele pentru tinerii noștri absolvenți au coloratura caldă și fraternă a unui elogiu al teoriei pe care trebuie, astăzi mai mult decât altă dată, să o ocrotim ca pe sursa fundamentală de sens a culturii noastre.

Ce credeam despre răgaz când am scris despre *schole*

Cu mai mulți ani în urmă am publicat un studiu care analiza o problemă din *Politica* lui Aristotel și care încerca să coaguleze temele acestui tratat în jurul unui singur concept, cel de *schole*, pe care îl tradusesem prin *răgaz*⁶. Mă preocupa în anii aceia un exercițiu de înțelegere a modului în care câteva tratate ale filosofiei antice, între care *Politica*, prescriu un destin mentalității lumii în care trăiesc, precum și a modului în care, cu acuratețe, atenție și răbdare pot

⁶ Cf. Conceptul răgazului (scole) și unitatea tematică a Politicii lui Aristotel, în voi. "Filosofia politică a lui Aristotel", ed. Polirom, Iași, volum coordonat de V. Muscă și A. Baumgarten, 2003, pp. 161-192, ca și Aristotel, *Politica*, trad. A. Baumgarten, ed. Iri, București, 2001.

descifra acest destin efectiv în textele în care el este, în mod inconștient, formulat. Un asemenea caz era pentru mine *scholē*: Aristotel îl definise închizând în el o întreagă antropologie, ca și cum ai închide o insulă cu apele ei înconjurătoare cu tot într-un ou. Pe scurt, ideea aristotelică a răgazului era legată de faptul că raportările omului la acțiune și la scop sunt de trei feluri: fie nu există nicio acțiune și niciun scop (ceea ce ar vrea să imite viața zeului, o lene absolută și, pentru om, profund imposibilă), fie există o acțiune permanentă care nu își include niciodată scopul (și atunci omul aleargă, asemenea ființelor inferioare lui, după niște scopuri de care nu se va bucura niciodată efectiv, asemenea fiarei care nu își poate sătura principal foamea prin nicio pradă pe care o răpune), fie există o acțiune care își include scopul, în sensul acțiunilor care provoacă bucurie chiar în momentul împlinirii lor. Asemenea ultime tipuri de acțiuni erau numite de Aristotel drept producătoare de *scholē*, ele constituiau viața fericită, ele trebuiau căutate, și orice ordine politică poate măsura natura dreptății și libertății cetățeanului său după gradul de răgaz pe care i-l oferă.

O asemenea schemă mă fascina, credeam eu, din două puncte de vedere. (Acum cred că aceste puncte de vedere sunt, de fapt, trei, iar al treilea punct de vedere naște scopul articolului prezent.) Primul era cel al coerenței care mi se deschidea, seducătoare, în natura tratatului lui Aristotel. Astfel, am început să fac diferite analogii care „îmi ieșeau”, fiecare cu trei termeni: cum e răgazul între trudă și lene, la fel e substanța între ființă și devenire. Sau, tot așa e termenul mediu între extremii unui anume silogism. Sau, tot așa e viețuitorul politic între zei și fiare. Sau, tot așa e prietenia între singurătate sau rudenie. Sau, așa e locuitorul unui *polis* între eremit și țăran. Mă fascina faptul că Aristotel spunea că în mod spontan au răgaz păstorii, dar că în mod organizat, grație unui sistem al culturii, și-l pot obține (ca pe o reîntoarcere în paradis?) intelectualii și, în general, cetățenii liberi. În felul acesta, principalele segmente ale textului, cele mai importante concepte ale lui se adunau în forma unui sistem de analogii, iar acest fapt îmi dădea un dulce sentiment de posesie și înțelegere.

Al doilea punct de vedere era proiectarea istorică. Iar aici se adunau patru amănunte foarte stimulative. 1) Mai întâi, faptul că Hannah Arendt, în *Condiția umană*, gândise deja problema răgazului din meditația politică a lui Aristotel, dar o gândise în termeni doar

binomiali, de pildă în opoziție cu truda, dar nu și cu repausul. Gândind sistemul în trei termeni, mi **s-a** părut mai corect să îl aplic pe acesta din urmă tratatului, adică mi **s-a** părut mai coerent și mai cuprinzător: în felul acesta, plasam omul **într-un** univers intermediar, unde îi și era locul pentru peripatetism, și, în plus, puteam ieși, prin analogiile mele, spre alte tratate unde să identific, așa ca mai sus, naturi trinomiale asemănătoare. 2) în al doilea rând, mi se părea stimulativ faptul că regăseam *scholae*, chiar dacă foarte intelectualizat și sub forma unei teorii a fericirii strict intelectuale, în teoriile medievale de inspirație averroistă de la finalul secolului al XIII-lea, cele care formau, pentru Alain de Libera, în *Gândirea Evului Mediu*, fundamentul nașterii intelectualului european. Cu atât mai mult cu cât ideea era preluată de umaniști și transformată în excelența timpului liber dedicat studiului! Și mai mult, dacă averroismul medieval și renescentist a făcut din *scholae* un ideal intelectual, acest fapt îmi confirma o speranță interesantă: de vreme ce idealul a putut fi preluat pe bazele teoretice ale comentariului averroist la *Despre suflet*, atunci pot îndrăzni să caut chiar în aristotelism bazele unei analogii între *Politica* și *Despre suflet* care să îmi confirme impersonalitatea intelectului analogic comunității civile a cetățenilor în care fiecare își poate dobândi răgazul prin**tr-un** fel de bucurie a taifasului despre care chiar Aristotel spunea că este semnul posesiei acestui nectar omenesc în marginea căruia meditam. 3) Al treilea punct de vedere stimulativ era o comparație cu societățile tradiționale, unde existența sărbătorii (și a timpului vid) sublinia curgerea temporalității normale în absența răgazului, de unde puteam înțelege rolul imens de desprindere a aristotelismului de lumea tradițională prin invenția răgazului. Prezența concediului și a excursiei în lumea noastră subliniază absența din timp și, respectiv, din spațiu, a răgazului, pentru că și concediul, și excursia, constituie excrescențe ale unei lumi tradiționale, chiar dacă sunt manifestări strict originale în modernitate. 4) Ultimul era un oponent redutabil: Augustin. În *Prologul* lui la *De doctrina christiana* el a prescris o antropologie unde, pe de o parte, omul din această viață se află mereu pe o cale (*în via, homo viator*) fiindcă niciodată scopul și acțiunea lui nu se întâlnesc, și, pe de altă parte, omul ajuns în paradis, înțeles ca țară a Tatălui (*în patria*), este în posesia scopului dar nu mai are nevoie de acțiune. Este evident, Augustin i se opune aici radical lui Aristotel. Dată fiind enorma influență asupra antropologiei medievale a acestei distincții,

mi-am dat seama că cele două modele nu pot avea în nicio istorie loc unul de altul și că merită să mă întreb care din ele, și mai ales, când a făcut istorie și îmi influențează, **într-un** sens sau în altul, viața mea și a tot ceea ce cuprind cu ochii în jurul meu.

Aici o reîntâlneam, de data aceasta plecându-mi complet și cu venerație toate steagurile polemicii, pe Hannah Arendt. În aceeași *Condiție umană*, ea interpretase mitul modern al muncii drept o reluare secularizată a distincției augustinienne. De când ne știm moderni, de undeva de prin secolul al XVI-lea pentru unii, de ieri sau numai de mâine pentru alții, și aceasta în aceeași comunitate politică multinațională, muncim ca să a adunăm, să strângem, să economisim („pentru copii”), să plasăm în altă parte decât în economia însăși rezultatul ei. Asta mă făcea să o admir și să îi folosesc argumentul în răspunsul la întrebarea: are *scholē* o istorie? Și de aici, și la întrebările: dar viața mea, ea cum arată, are parte de *scholē*? Dar lumea în care trăiesc, ea cum arată? Mă dispune oare, prin instituțiile ei, să am parte de *scholē*?

*

Cum arată oamenii care au răgaz? Dacă răgazul e o categorie (pe lista fericirii), să zicem, corespondentă dispoziției, atunci și alte categorii se pot „traduce”. De pildă, atenția ar corespunde calității (unde efortul și obiectul coincid), sau răbdarea ar putea corespunde timpului (unde extensia temporală a sufletului suspendă distanța între așteptare și împlinire), prietenia ar putea corespunde locului (unde distincția dintre oameni îi face să se întâlnească fără să se confunde). Sunt sigur că mai sunt și altele; dar cum arată oamenii care au răgaz? Dintr-un singur punct de vedere ei arată ca în debaterile din poiana lui Iocan, și anume pentru că Marin Preda intuiește acolo că *timpul are răbdare*.

De fapt, primul gând care îmi vine mă face să spun: ei arată „ca atunci când eram noi studenți”. Și asta este corect de două ori. O dată pentru că viața de student din anii 1990 – 1995 era mai puțin angosată de ancorarea precisă în proiecte, cuvintele limbajului academic erau încă destul de neclare ca să nu ofere constrângeri în care imaginația noastră să înceteze să mai interogheze cu adevărat sensul vieții noastre și al culturii în care urma să trăim. Încă aveam senzația că principiile vieții mai rămân obiecte de discuție, ceea ce îmi dădea un sentiment de euforie și boemie unde posesia răgazului era ca

la nomazii lui Aristotel, spontană și gratuită. În al doilea rând este corect fiindcă, din punctul de vedere al istoricității destinului răgazului, acest concept fundamental pe care ni-l lasă lumea greacă a fost preluat în lumea latină medievală, apoi redescoperit în romantismul german *sub aspectul vieții universitare*. Aici *scholē*-ul grec devine *schola* latină, aici universitarii medievali și umaniștii renașterii au redescoperit un tip particular de fericire, aici studenții și profesorii romantici ai lumii germane descoperă principiile unei contemplări în care actul și obiectul ei se confundă. Așa că e normal să ne gândim la lumea universitară când medităm la *scholē*, fiindcă ea a preluat istoric destinul acestui concept și, deși l-a restrâns la sfera intelectului, l-a făcut cumva să supraviețuiască.

Dar este lumea universitară de astăzi conștientă de această esență aristotelică (cheie a fericirii) și de misiunea ei de a o păstra? Bineînțeles, nu. Altminteri, nimic nu m-ar îndrăzni să scriu, întrucât ceea ce aș propune spre dezgropare ar fi la lumina zilei și ar fi o evidență pentru toți. Lumea cercetării universitare de azi este o domnie a cantității, unde numărul articolelor contează, unde primează lista revistelor indexate, unde contrabalansează birocrăția angajată de un proiect în raport cu cercetarea propriu-zisă. Universitarul de pretutindeni (cu accente, poate, picante, pentru România, dar fără modificări de esență) este azi un om antrenat în completarea de proiecte, în vânărea de granturi, în indexarea propriilor publicații, în inventarea unui limbaj de lemn al managementului academic care se confundă foarte grav cu producătorul de cunoaștere propriu-zis. Faptul că există o adevărată isterie a căutării fondurilor care să susțină cercetarea înseamnă că ea a încetat să fie expresia voinței comune a spațiului public de susținere a ei, ba mai mult, că ea este doar una dintre formele de producție speciale pe care le comportă o societate, iar nu locul generic al dezbaterii acestor specii. În toate formele specifice de producție, scopul este distinct de acțiune. La fel, și în cercetarea academică, ce nu mai are din acest moment nimic comun cu răgazul. Faptul de a trăi „dintr-un proiect în altul” înseamnă antrenarea umanistului în ceea ce îi este străin, adică în viața pentru care scopul și acțiunea sunt deosebite sub toate aspectele categoriale. Desigur, și așa se poate supraviețui, dar cu prețul renunțării la discutarea principiilor, care sunt obiectul natural al culturii umaniste.

Tot în *Politica*, Aristotel zicea că filosofia a apărut când grecii iau

bătut pe perși și au ajuns la o libertate și o prosperitate destul de mari ca să poată avea răgaz. Dacă însăși condiția filosofiei este posesia răgazului, nu este totuși corect să credem că ea dispare odată cu pierderea lui. Dimpotrivă, ea se preschimbă **într-o** chinuită revendicare, lucidă și tristă, asupra modului în care, cu o inegalabilă artă, știm să ne pierdem timpul.

[2010]

Despre floarea intelectului, cu Tudor Petcu

T.P.: Are filosofia o altă valență decât a unei discipline, ca parte a unui proiect cultural?

Vă pot vorbi despre o anumită *compulsio animi* pe care am **avut-o** în fața câtorva texte filosofice, spun**ându-mi** în sinea mea „asta e!” și resimțind un bruiaj acut al ritmului cursiv al lecturii sau al studiului. Acest lucru mi **s-a** petrecut în fața unui foarte mic număr de texte, din care am să vă comentez un exemplu. E vorba de debutul dialogului *Parmenide* al lui Plafon, cel în care întâlnim un lung exercițiu dialectic al raportului dintre concepte precum ființă, unu, gândire. Acest exercițiu, ca orice alt exercițiu al minții, debutează cu câteva remarci prealabile, unde Plafon se întreabă de ce teoria lui privind separația inteligibilelor de sensibile a eșuat și conchide prin**tr-o** concluzie care mi-a atras atenția: cauza eșecului teoriei ideilor constă în faptul că, îi spune Parmenide (cel bătrân, aici) lui Socrate (cel tânăr, aici), exercițiul gândirii nu a avut loc cum se cuvine, din cauza tinereții lui Socrate care **s-ar** fi avântat „prea repede” să dea definiții, mai înainte de a fi examinat cum trebuie presuposițiile lor. Iar pentru că aceasta ține de o naturalitate a tinereții gândirii care avansează, *natural*, spre etape vârstnice, atunci înseamnă că Parmenide propune, de fapt, o răsturnare, pe seama filosofiei, care ar fi obținerea unei bătrâneți înainte tinereții, adică a unei examinări a prealabilului gândirii înainte ca ritmul natural al parcursurilor mentale să scoată la iveală acest prealabil. Tot aici, Plafon, prin gura lui Parmenide, explică ce ar însemna această retragere: până în cel mai abstract loc în care ne putem retrage spre presuposițiile gândirii noastre, acolo unde examinăm ceea ce gândim indiferent de predicarea ființei sau neființei despre ceea ce gândim, (și, aș adăuga, completând analogic cu tema dialogului, a unului sau a multiplului, a faptului de a putea fi gândit sau nu). Acest nivel al cunoașterii cred că aparține filosofiei și l-aș numi nivel al alternativei absolute. Un loc din care mintea noastră este

deschisă spre tot ce este posibil tocmai pentru că nu mai conține nimic actual.

Vă mărturisesc impresia enormă pe care a avut-o acest text asupra mea, când l-am înțeles astfel. Eram student, iar de atunci caut gândul acesta în diferite locuri. L-am găsit la Aristotel și la Averroes în conceptul intelectului posibil, l-am găsit la Plotin și la Augustin cu accente extatice, l-am apropiat *chorei* din dialogul *Timaios*, rugăciunii-argument a lui Anselm, *epoche*-ului husserlian, gradului zero al scriiturii de la Roland Barthes și apoi Derrida, cu diferențele specifice de fiecare dată. Nivelul acesta al gândirii este atât de desprins de tot ce poate fi actualizare, încât el poate gândi naturi posibile, alternative naturii date.

Cât privește elitismul unei asemenea atitudini, el este întrucâtva natural, pentru că ea presupune un exercițiu al practicii textelor, al acumulării de cunoaștere, al unei anumite dexterități și decizii interioare care are, adesea, drept consecință asumarea unui mod de viață care survine întrucâtva natural și pe care cei vechi îl numeau viață contemplativă. Din această perspectivă cred că, ceea ce spuneți dumneavoastră în finalul enunțului, legat de filosofie ca „*parte*” integrantă a unui proiect cultural, este ușor criticabil, dar interesant de studiat. Dacă acceptăm descrierea de mai sus a experienței filosofice, ea subzistă cât timp nu este declarată o *parte* a culturii, ci fundament al acesteia. Când este parte, ea nu mai poate judeca alternativele în sens absolut. Dar e interesant de menționat acest fapt pentru că imaginea publică a filosofiei este, inerent, legată de înțelegerea ei drept o specie între altele a genului culturii, iar neînțelegerea sensului practicii ei ține tocmai de această iluzie (binevoitoare) de a da un *loc* posibilității tuturor locurilor din mintea noastră.

T.P.: Filosofia are o multitudine de discipline, cu un întreg sistem de ramificații. De altfel, tocmai aceste specificații par să îngrădească – accesul la înțelegerea filosofiei. Care ar fi sarcina principală a filosofiei de a apărea într-o altă lumina, poate una mai umană?

„Filosofia ca mod de viață” poate fi înțeleasă din două perspective. Prima, este conotația culturală care ne trimite la contextul elenismului, atât de frumos analizat de P. Hadot, unde filosofia este, într-adevăr, prezentată ca proiectul unei asumări existențiale: aici *faptele vieții* și nu cercetarea teoretică cu desfășurare infinită au

importanță. A doua semnificație nu are nicio incidență asupra modului și obiectului de cercetare și nu restrânge infinitatea cercetării, ci devine o simplă *consecință* a raportării la obiectele filosofiei. În acest al doilea sens, expresia mi se pare mai fecundă: filosofia ca mod de viață nu trebuie să însemne neapărat o reînnoare a noastră cu tradiția antică, ci înțelegerea asumării drept o consecință naturală a preocupărilor noastre teoretice a unui mod de viață care survine spontan (*analogic cu augustinianul *ama et fac quod ins**). Să ne gândim la faptul că, pentru evul mediu și pentru noi deopotrivă, filosofia este practică universitară studioasă, unde reflecția însoțită de analiza textelor și de reconstrucția argumentată a unei tradiții a luat loc efortului elenismului de a trasa reguli de viață „filosofice” cu corespondente implicit culinare, etc. Aceasta este starea de fapt de la care pornim regândind filosofia ca mod de viață. Or, tocmai aici putem să ne întrebăm dacă exercițiul filosofiei, dus până la nivelul contemplației alternativei absolute, nu implică natural și un mod de viață modelator pentru orice și, în esență, bun.

Acest lucru nu poate, însă, proveni, din preeminența unui domeniu al filosofiei asupra altuia. Secolul XX a fost marcat, o putem recunoaște cel puțin *într-o* secvență importantă a sa, de un accent redutabil al ontologiei asupra altor domenii filosofice. Mereu mă gândesc, reflectând la acest fenomen, că *se putea și altfel*, și să secolul al XIII-lea, de pildă, ofere o alternativă prin celebra doctrină a transcendențialilor: dacă mai putem azi argumenta că termenii de unu, ființă, lucru, bine, frumos sunt convertibili, atunci istoria filosofiei ar putea fi un joc spectaculos al intrărilor și ieșirilor din scenă în mod succesiv a disciplinelor filosofice corespondente acestor termeni.

T.P.: Dar etica autenticității, faptul de a fi altfel decât istoria? O etică focalizată asupra asumării filosofiei ca principală cunoaștere a elementelor de straniețate ce constituie realitatea intimității personale.

Vă mărturisesc că nu sunt un „contemporaneist” și nu mă prea pricep la teoriile recente din etică. Dar înțeleg că pledați pentru filosofie ca mod suprem de abordare a persoanei. De acord, nici nu *s-ar* putea altfel, dacă acceptăm descrierea filosofiei cu care am început această conversație. Ceea ce îmi spuneți îmi amintește de un filosof al evului mediu, puțin cunoscut azi și, totuși, excepțional: Dietrich din Freiberg, un dominican german de finele secolului al XIII-lea. El

vorbește despre realități care *sunt* fără să fie ceva, iar lor le subsumează el mintea umană, mintea divină și mai ales înrudirea lor. Dacă este adevărat că filosofia e singurul domeniu abilitat să îl studieze pe „celce-este-fără-să-fie-ceva” (ca să spunem ca Augustin, știm ce este, de pildă, timpul, numai să nu fim întrebați...) atunci nicio altă disciplină nu prea are nimic de spus despre intimitatea persoanei, cât timp preface în „ceva” orice comportament studiat.

T.P.: Imediat după al doilea război mondial, caracterizat în principal de Holocaustul nazist, iar ulterior, după căderea Cortinei de Fier în Europa de Est și Centrală, au apărut și s-au dezvoltat diferite tipuri de etici umaniste.

Din acest punct de vedere, s-ar putea face referire la o serie de opere filosofice deosebit de interesante cum ar „Iertarea” scrisă Vladimir Jankelevitch sau „Ce rămâne din Auschwitz?” a lui Giorgio Agamben. Pornind de la astfel de cărți am putea să ne raportăm la filosofia ca mod de viață și în sensul unei necesități și obligații morale de a depăși barierele istorice și de a vindeca rănila trecutului?

Experiența violentă a secolului XX este înmărmuritoare: folosesc acest cuvânt pentru a descrie reacția spontană pe care o ai lecturând documente ale epocii: nici nu poți spune nimic, nici nu poți să taci, ci te refugiezi în fața a ceea ce spune parcă eufonic, de fapt, acest cuvânt pe care l-am invocat (deși etimologia lui invocă tăcerea marmurei): te cuprinde un murmur al cuvintelor pe care le cauți dar nu ți le găsești întocmai, pentru că șocul te-a trimis la gradul zero al gândirii, la care făceam mai sus aluzie. Literatura uriașă a acestui subiect se poate, însă, supune unei diferențieri: a căuta cauzele evenimentului singularitatea lor tot mai accentuată și a identifica responsabili (cât mai) imediați, sau a căuta aceleași cauze generalizând tot mai mult, pe cât este posibil, în sens maxim, natura evenimentului. Mă tem că filosofia nu este foarte operantă în primul caz. În al doilea, ea poate spune mult (opera Hannei Arendt, în fond, merge deplin în această direcție), iar ea atunci identifică un fenomen mai larg, în care stânga și dreapta sunt deopotrivă responsabile, și care este modernitatea. Apariția ideii că universul (uman și nu numai) este guvernabil prin cantitate este la originea tuturor ideilor modernității, iar etica noastră, cea de toate zilele, pendulează mereu în jurul efortului de a apăra lucruri care nu pot fi cuantificate și care, implicit, nu au un preț: corpul nostru, mintea noastră, votul nostru. Evident, să

spui supraviețuitorilor Holocaustului că adevărata cauză a suferinței lor nu este nazismul, ci modernitatea care a dat atâtea lucruri bune și atâtea ticăloșii legate între ele, e foarte dificil. Și totuși, debutul gândirii are loc **într-o** întrebare adresată naturii omului modern în generalitatea lui.

T.P.: Și filosofii atee au constituit un mod de viață, poate chiar o disciplină interioară, dar întrebarea ar fi următoarea: este corect a vorbi de un misticism paradoxal în cazul unor asemenea filosofii?

Da, cu siguranță. Fără să mă avânt în teritorii unde nu sunt acasă, v-aș spune doar atât: în măsura în care filosofii tind natural spre a obține nivelul maxim al generalității gândirii, adică să ajungă acolo de unde orice alternativă este concepută, tot în această măsură putem spune că un asemenea nivel al alternativei absolute este și un răspuns omenesc posibil la existența lui Dumnezeu: fără să o afirme niciodată decis ca pe un *obiect* al judecății sale, omul poate descoperi propria capacitate de a gândi o natură divină din punctul de vedere al maximei posibilități de existență a acesteia. Este ceea ce ne exprimă, foarte *franc*, italianul Anselm în secolul al XI-lea: când el a renunțat să mai intenționeze să dea formula doveditoare a existenței lui Dumnezeu, argumentul căutat i **s-a** impus ca descripție a maximei capacități de conceptualizare a minții sale, capacitate care nu mai „cuprinde”, ci „este cuprinsă”. Această răsturnare (corespondentă de fapt, unei lungi istorii conceptuale neoplatoniciene în care se înlănțuie și Anselm, fără să o știe) exprimă, cred, ceea ce dumneavoastră numiți „misticism paradoxal”. Sunt cuvinte încărcate de sens, de istorie și implicit de ambiguitate. M-aș feri de forța lor și nu le-aș utiliza, dar aș exprima ceva din ele, poate sămburele lor de constituire istorică, prin numele pe care alt neoplatonician, Damascius, îl dădea descoperii locului de întâlnire dintre mintea umană și tot ceea ce îi poate fi superior acesteia, dacă descoperirea aceasta este făcută în termenii stricți ai descripției limitelor maxime ale minții umane: „floarea intelectului”.

[2011]

Despre intelectual și vițelul de aur

Vreau să lucrez cu o definiție simplă a intelectualului, pentru a mă întreba dacă există o sursă a crizei conștiinței intelectuale în lumea pe care o trăiesc în fiecare zi. Ea este: îl numesc intelectual pe cel care produce ficțiune pentru a exprima, fără să o aducă în fapt, condiția de

posibilitate a tuturor faptelor. De exemplu, Platon este intelectual când spune „Haide, dar, să întemeiem cu mintea o cetate. La fel de intelectual este și Aristotel când spune că, pentru a întemeia cetăți, trebuie să pleci de la realitatea dată și să pricepi că o poți întemeia în foarte multe feluri, tocmai pentru că cetatea ca principiu este pretutindeni în ocurențele ei, dar nicăieri în sine. La fel de intelectual este Averroes când spune că intelectul tuturor este comun pentru toți oamenii și că, gândind, noi ipostaziem acest intelect fără să îl consumăm niciodată. Augustin e intelectual când spune că știe ce este timpul doar dacă nu este întrebat, și Arhimede e intelectual când spune că numai obiectele intramundane pot fi ridicate cu o pârghie. Există două note comune ale acestor cinci intelectuali: ei pun problema posibilității fără să o actualizeze și ei afirmă natura infinită a obiectului acestui efort.

Cele două note comune sunt independente: prima notă spune că intelectualii sunt un fel de magicieni, căci ei îți arată lucruri care sunt, dar fără să fie ceva anume, deși doar ele asigură condiția de a fi a tuturor lucrurilor care sunt ceva și care au, astfel, o finitudine. A doua notă spune că intelectualii sunt foarte enervanți pentru toți cei care îi ascultă, deoarece ei nu pot convinge societatea finanțatoare de progresul muncii lor, de utilitatea și de definirea clară și definitivă a muncii lor, de vreme ce susțin că infinitatea întrebărilor puse de ei ține loc de toate răspunsurile finite pe care doar le ocazionează.

Dar lumea pe care o trăiesc în fiecare zi îmi oferă un spectacol lung și delicios al apariției unei ființe hibride, care nu e nici ficțiunea de mai sus, nu e nici realitatea a cărei condiție de posibilitate o discută cea dintâi. Adică un substitut al intelectualului, **într-o** deplină formă perversă a sa. Aici, rolul meu e modest și revine la a face lista exemplurilor acestui spectacol și de a dovedi: 1) că între ele este o legătură. 2) că legătura lor dinamitează funcția intelectualului. Iată descrierea conceptului și iată exemplele lui. În lumea pe care o trăiesc am cunoscut o ființă hibridă, inserată discret și pervers între realitate și ficțiune, cu pretenții dominatoare și discurs care intimidează. O ființă care denunță ficțiunea sub acuza inadecvării la realitate și care mânjește realitatea sub acuza etichetelor care rămân când ficțiunea a fost înlăturată. O ființă pe care, dacă vrei să o indici ca realitate, spune că ea e mai mult ficțiune, pentru că gândește posibilități, iar când vrei să îi denunți falsa pretenție de ficțiune, pentru că pierde tocmai

infinitatea obiectelor ei, spune că ea e mai mult realitate. Oarecum, un fel de sofist din *Sofistul* lui Platon.

Iată exemplele ei, toate contemporane și toate supuse descripției de mai sus. Un prim caz este literatura motivațională. „Cum să...” e un gen care se înserează hibrid între realitate și ficțiune, iar autorii lui nu sunt intelectuali pentru că au lăsat deoparte natura infinită a obiectului lor pentru a spera la un acces la real nemediat pe care, tocmai din acest motiv, îl pierd. Acest gen de texte are în spate o epistemologie care scoate din scenă definiția intelectualului, surpându-i obiectul. Al doilea caz: povestea de succes. Miza acestui gen cade pe substituția universalului care nu este atins deliberat cu exemplul cazului particular ilustrativ. Propriul său este la nivelul conținutului, în sensul în care povestea de succes rupe obiectul intelectual de infinitatea lui, de vreme ce prescrie în termeni finiți ce trebuie să vrei, în general. Al treilea caz: *reality show*. Alăturarea cuvintelor e cum nu se poate mai fericită, e poate cazul regal al teoriei noastre: ce *apare într-un reality show*? Realitatea? Dar ea e un caz particular deja dat ca universal, deci pare o ficțiune. Ficțiunea? Nu, căci stările de fapt sunt filmate ca și cum ar rămâne stări de fapt. Al patrulea caz: telenovela. Sub pretenția accesării unui cerc foarte larg de privitori, ea a redus pretențiile de artă cinematografică, proporțional cu speranța de a spune „povestiri adevărate”. Al cincilea: conceptul „bunelor practici”. Limbajul multor programe de finanțare europene conține etern această rubrică: ea este *implementarea* unui mod de gândire care încearcă să raționeze prin substituția universalului cu un cumul al poveștilor de succes. Al șaselea exemplu: blogul, spațiu al scriiturii nici public, nici privat, reglat de o suspendare a efortului expresiei estetice în care tipul de „vizare” a realității este comun, unde orice se poate spune în numele confuziei dintre public și privat.

Firește că toate acestea sunt categorii de subcultură. Dar legătura dintre ele ține de un hibrid între ficțiune și realitate, ca în fața unui zeu blocat la propria statuie care nu trimite nicăieri, pe care un alt intelectual cu tematizări infinite l-a recunoscut *într-un* vițel de aur, turnat în grabă, cât timp el lipsea.

Nevoia de elite. După 20 de ani

Stimați colegi⁷, este o deosebită onoare pentru mine să reflectez înaintea dumneavoastră asupra unui subiect care ne atinge, în sensuri diferite, pe fiecare dintre noi și a cărei actualitate înseamnă, pe de o parte, retrospectiva a doua decenii de speranțe și iluzii în normalizarea învățământului românesc și, pe de altă parte, privirea prospectivă a unui viitor pe care îl modelăm neîncetat după chipul nemulțumirilor noastre actuale. Am numit tema pe care doresc să o dezbat aici și acum *nevoia de elite* dând urmare unei porniri firești de a defini ce anume are propriu, în oferta sa educațională și în prezența sa specifică în mijlocul științelor universității, filosofia și, în general, științele umaniste. Este posibil ca lămurirea acestei naturi proprii să instituie un raport de sinceritate între corpul profesoral, pe de o parte, și, pe de altă parte, studenți, **într-un** efort de redefinire a unui ideal care dispune de o bibliografie mare cât o bibliotecă deja, dar care pretinde mereu o redefinire contextuală, grație ancorării acestei probleme în imediatul legislației și evenimentelor prezentului.

Răspunsul meu, pentru început, este foarte simplu: specificul acestor științe își propune să ofere elite intelectuale sub două circumstanțe: unul *causal*: pentru că acest lucru este vital societății noastre; altul *concesiv*, adică: în ciuda faptului că nașterea elitelor a devenit tot mai dificilă în contextul legislației învățământului românesc. Voi încerca, în cele de mai jos, să vă argumentez acest răspuns în felul următor. Mai întâi, voi determina istoric specificul facultăților de științe umaniste și mai ales pe cel al filosofiei, așa cum el arată după experiența ultimelor două decenii. Apoi, voi oferi o definiție clară a conceptului de elită, aplicat societății românești. În al treilea rând, voi argumenta necesitatea elitei în contextul lumii în care trăim. Voi continua prin sublinierea naturii inconfortabile, neliniștitoare, surprinzătoare, asemenea „unui fur în noapte” a minții de elită și voi încheia, cu speranța că v-am convins de necesitatea, **într-un** sens normală, în altul eroică, a faptului că tinerii studenți de lângă noi să întrupeze, în sfârșit, asemenea idealuri. Vă mulțumesc pentru răbdarea dumneavoastră de a urma acești cinci pași ai meditației mele.

1. Fiecare dintre colegii mei mai în vârstă cunoaște evoluția

⁷ Prelegere de încheiere a anului universitar 2008-2009, la Facultatea de Istorie și Filosofie a Universității din Cluj.

ultimelor două decenii în ceea ce privește filosofia și științele umaniste în universitățile românești. Ea a întâmpinat schimbarea politică a anilor '90 cu un efort de stabilire a unei identități profesionale. Odată cu despărțirea de ideologia de stânga postbelică, domeniile la care mă refer au fost puse în fața unei diversificări a științelor provenite din interiorul lor, o diversificare înrudită, la scară infimă, cu ceea ce a cunoscut, poate, nașterea științelor moderne ale Europei secolului al XVII-lea. Din trunchiul lor **s**-au născut și desprins treptat, mai întâi sub forma conceptului și apoi, (atenție) sub forma instituției, diferite discipline, de la psihologie la științele politice, sau de la sociologie la asistența socială sau psihopedagogie. Tot ceea ce **s**-a putut defini ca *specie* autonomă în interiorul generos al *genului* filosofiei, ca să mă opresc doar la acest exemplul ilustrativ, **s**-a definit și **s**-a desprins. Aș merge atât de departe cu această observație încât să spun că, prin desprinderea speciilor dinăuntrul genului *a mai rămas doar genul gol*, (și tocmai aici este sofismul căruia îi este supusă astăzi filosofia în România) un gen care a urmat efectiv să trăiască singur, confundat cu vechile sale specii, suportând consecințele faste și nefaste deopotrivă ale unei asemenea vieți. Iată care sunt consecințele acestea: 1. mereu „genul gol” tinde să apară ca și cum ar fi asemenea oricăreia dintre speciile pe care le-a născut. În fond, este același fenomen pe care îl resimte cultura, în lumea noastră: ea este mereu dată drept o specie oarecare de activitate, când ea de fapt este genul creator al tuturor speciilor de activități. Tradus în termeni administrativi, această consecință înseamnă supunerea oricăreia dintre disciplinele universitare aceluiasi calcul al rentabilității în funcție de numărul de studenți, ceea ce conduce la tratarea orizontală, fără nicio ierarhie, a sistemului științelor și a reprezentării acestuia în sistemul facultăților. De aici, permanenta goană după studenți, anuală spaimă că nu vom avea „clienți”, relaxarea ierarhiilor de examinare și tot ceea ce, în general, învățământul umanist riguros a cunoscut drept semne ale crizei contemporane. Peste tot în țară, științele umaniste au o poziție semitolerată în universități, pentru simplul motiv ca ele sunt judecate pe criteriul financiar al rentabilității, provenit din confuzia de mai sus 2. Consecința fericită a existenței „genului gol”, totuși, este la fel de puternică precum cea anterioară: abia când a rămas fără speciile sale determinate, știința pomenită **s**-a putut descoperi pe sine în nedeterminarea ei, drept instituție formatoare de identitate și sursă de

sens. Dacă există cu adevărat, cred, o misiune a filosofiei în învățământul nostru, ea poate fi subsumată conceptului de „creatoare de sens”, pentru a putea fi astfel deosebită de toate celelalte discipline care, în mod variat, sunt „consumatoare de sens”. Așa se explică paradoxul incredibil, pe care l-am constatat adesea, că absolvenții de filosofie au cariere mai bune în jurnalism, politică, *advertising* sau *marketing* decât specialiștii de profil. Dar când genul a fost părăsit de speciile sale, este firesc ca el să se întrebe: ce identitate am eu, *loc al tuturor speciilor*, fără să fiu și eu, la rândul meu, o asemenea specie? Răspunsul poate fi formulat acum ușor, deplasând întrebarea spre al doilea punct al meditației noastre: este identitatea unui formator de sens, iar acest sens poate fi produs doar formând oameni de elită. Iată, pe scurt, modul în care îi definesc pe aceștia.

2. *Un membru al elitei este orice intelect care gândește realitatea dată dincolo de ea, din perspectiva posibilităților ei infinite.* Altfel spus, un om de elită este cel care, ori de câte ori i se întâmplă ceva, (așa cum ți se poate „întâmplă” lectura unei cărți, întâlnirea unei iubiri, confruntarea cu o lege a ministerului, cu propria devenire profesională și, mai ales, cu viața însăși) știe că lucrurile acestea ar putea fi și altfel, că ele sunt doar un mod de a fi, o simplă specie epuizată a unui gen care nu se poate epuiza niciodată și din perspectiva căruia este el educat să privească lucrurile. (Pentru a vedea acest „om al posibilului”, este suficient, poate, să recitim primele pagini din „*Omul fără însușiri*” al lui Robert Mușii). Dar, deși pare extrem de simplu, o asemenea atitudine nu este înăscută, ci ea se educă. Iată câteva exemple: pentru a cunoaște posibilitatea evenimentelor istoriei, trebuie să o înveți așa cum ea a fost în act. Pentru a înțelege posibilul gândirii filosofice, trebuie să o înveți așa cum ea a fost în act. Pentru a înțelege care este mecanismul posibil al relațiilor internaționale trebuie să le studiezi cum sunt ele în act. Pentru a nu fi mințit măcar de limba însăși pe care o vorbești, trebuie să înveți limbile clasice, latina și greaca, pentru a coborî astfel în posibilitatea însăși a tuturor limbilor moderne, acolo unde cuvintele nu mai pot păcăli pe nimeni. Educăt astfel, omul de elită are acces la lumea posibilă despre care vorbeam.

Dimpotrivă, pentru a persista în această atitudine, el are nevoie de încă o componentă, a cărei înțelegere ne apropie și mai mult de specificul gândirii umaniste și de raportul ei, mai larg, cu lumea contemporană: omul de elită *cultivă exclusiv idealuri infinite*. Aceste

idealuri infinite se definesc prin faptul că ele oferă o deschidere maximă și o afirmare deplină a subiectului care le dorește, îi conferă natura autentică a descoperirii sursei inepuizabile de sens a subiectului, de vreme ce infinitatea obiectului dorit și care nu se lasă posedat niciodată complet oferă posibilitatea acestei autodescoperiri. Nu altceva vrea să spună teologul când cere suprimarea chipului cioplit, și nici poetul când invocă „corola de minuni a lumii”. Aceste idealuri se opun direct celor finite, de vreme ce natura dorințelor finite constă în consumarea unul după altul, fără sens, a unui obiect dorit și limitat.

3. Dacă este adevărat că stă în natura umană să fie autentică doar când păstrează un minim al dorințelor infinite, atunci studiul universitar care conferă, prin specificul lui, capacitatea recunoașterii și cultivării acestor idealuri infinite, are maximă importanță și trebuie să stea în centrul idealurilor tânărului care se îndreaptă spre Universitate pentru a deveni matur și înțelept. Știți cum se poate verifica faptul că un tânăr are dorințe infinite? Puneți-l să definească ce vrea. Dacă el știe precis, atunci idealurile sunt finite. Dacă răspunsul lui există dar trenează, se definește greoi, e permanent neîncheiat și covârșit de inefabil, atunci crește șansa de a fi tânărul pe care îl căutăm.

Cu toate acestea, nevoia de elite, așa cum le-am definit mai sus, este profund neclară societății noastre. Ea este cel mai adesea, în ultimele două decenii, cultivată confuz și desconsiderată în adevărata ei esență. O dovadă este intenția ministerului învățământului de a bugeta facultățile după „domnia cantității”, iar nu după un sistem al științelor asumat în prealabil. O altă dovadă este intenția proiectatei legi a învățământului de a suprima sporul de doctor, care era un ultim semn de recunoaștere din partea statului a apartenenței la o elită în deplinul sens al cuvântului, dată de demnitatea însăși a cuvântului care îl desemnează pe creatorul unui sens în intelectul semenului său, adică *doctorul*, cel care îl poate învăța ceva pe un altul. Decăderea studiilor doctorale **într-o** intensă masificare a acestui nivel de studiu a adus cu sine, ireversibil, anularea sensul original al „doctorului”: spre deosebire de licențiatul capabil doar să dea mai departe niște cunoștințe brute și actuale (căci licența este o *permisiune*), doctorul este abilitat să fie egalul celui ce îi conferă conferă titlul, pentru că numai el ar trebui să poată trezi idealuri *posibile și infinite* în orice tânăr, iar acesta este actul ultim și suprem al oricărei educații. O altă

dovadă, și mai profundă, a vechii boli a societății românești incapabile să asimileze elitele, este istoria noastră culturală compusă din personalități care, fiind enorme, **s**-au transformat ele însele în instituții și au strălucit adesea doar pe durata vieții lor. Acestor mari personalități li se opune însăși limba română, care reține în fondul ei inepuizabil și hazliu locuțiuni antielitiste care ilustrează blocajul în fața noului și a invenției, de genul „ar trebui să se facă, *dar n-are cine*”, sau, și mai interesant, socialiv, „aș vrea să fac, *dar n-ai cu cine*”. Să medităm la natura acestor expresii, să vedem cât din blocajele noastre interioare ilustrează ele și să fim siguri că este momentul depășirii lor.

4. Nu trăim doar **într**-o societate românească ce marginalizează elitele, ci **într**-un „sat mondial” care face același lucru. Avem un sistem de învățământ în care memoria – corespondentă studiului istoriei, este profund desconsiderată, în favoarea unui *savoir faire* care blochează omul în imediatul brutal al cotidianului. Amintiți-vă de exemplul invocat de Gabriel Liiceanu în *Ușa interzisă*: fata care concură la o emisiune „Bingo” și, cerându-i-se să spună cine a intrat cu tancurile în Praga în mai 1968, a spus fermă: americanii. Echilibrul visatei societăți de consum conține două principii fundamentale antielitiste și aculturale, și anume, pe de o parte, cultivarea dorințelor finite („vreau mașină tare”, „vreau casă mișto”, sau cum spunea grupul Divertis, „*ca s-avem haina mai bună*”), iar pe de altă parte, cultivarea unei religii extreme a diversității. Și, desigur, dacă fiecare dintre noi este altfel decât celălalt, atunci nimeni nu e mai bun decât altul. Să medităm o clipă la o stare de fapt ilustrată de marile romane utopice ale secolului XX. Pe de o parte, George Orwell scrie *1984* ca pe o utopie în care principiul constrângerii dure, de extremă stângă, conduce întreaga societate și impune oamenilor o viață guvernată de dorințe finite și mărunte, datorită opresiunii și sărăciei. Pe de altă parte, Aldous Huxley scrie *Minunata lume nouă* ca pe o utopie în care principiul plăcerii, al satisfacției tuturor dorințelor se asociază eugeniei și ingineriei sociale. Mai mult, Huxley crede despre Orwell că a greșit și că viitorul trebuie rezervat unei societăți a dominării prin satisfacerea plăcerilor limitate ale omului convins dinainte de suma limitată a plăcerilor lui necesare. Dar, din perspectiva noastră, azi, cei doi autori se înrudesesc prin**tr**-o notă comună, dar invizibilă la jumătatea secolului XX, și anume faptul că amândouă exprimă o spaimă comună de uniformizare, proprie umanității din secolul care a trecut. Dar aceea nu mai este lumea

noastră, ci dimpotrivă, mi se pare firesc să apară un romancier talentat care să scrie astăzi o utopie mai actuală, care să illustreze lumea în care trăim. Cum ar fi ea? Fără îndoială, ar fi o utopie care să exprime spaima de diversitate, de pierdere a oricărei coeziuni și ierarhii a societății, adică să exprime spaima de principiul „totul se poate oricum, oricât, oriunde și cu oricine”. Mărturisesc că nu am citit încă o asemenea utopie, dar ea mi se pare mai actuală ca oricând.

5. Cu asemenea legi ale învățământului, **într-o** asemenea lume, nevoia elitelor, așa cum am definit-o mai sus, este tot atât de necesară pe cât de necesară este conservarea identității umane autentice. Misiunea unei științe care, dezgolită de toate speciile sale prin însăși elanul acestora din urmă de a forma idealuri științifice particulare și, implicit, finite, este deschisă acum pentru a forma elitele capabile de a gândi posibilul lumii noastre și de a-i forma idealuri omenești adecvate. Este o misiune extrem de dificilă, la înălțimea căreia fiecare dintre noi am dori să ne ridicăm ca spre un ideal cu natură infinită, un ideal care este menit să funcționeze în societatea românească și legislația învățământului asemenea evanghelicului „fur în noapte”, cel care aduce noul nebănuț și neașteptat în lume, producând sensuri și valori, redând mereu cuvintelor și conceptelor demnitatea lor originală, fiind prin natura lui dorit, dar totuși incomod în prezența sa nemediată, firesc în derularea temporală a activității sale semestriale, și totuși eroic prin mesajul său înnoitor.

[2009]

Despre mediocritate (cu Arleen Ionescu)

A. I.: Prin tradiția mediocrității, Curtius a înțeles tradiția exemplarității (concept ce își are originea în „aurea mediocritas”, expresie a poeziei latine care redă un concept aristotelic al lui Aristotel). Această tradiție consta **într-un** canon de lucrări care se bazau pe coduri de legi și menținerea de norme. Exemplaritatea lucrărilor canonice reprezenta atât strălucire etică (virtutes), cât și meticulozitate artistică (ars). Crezi că mai putem privi azi, în secolul XXI, mediocritatea ca „aurită”?

Dragă Arleen, întrebarea ta vizează un aspect foarte profund al istoriei culturii la care participăm. Când vorbim despre „mediocritate”, în sensul depreciativ pe care îl oferă lumea noastră acestui termen, ne situăm pe un sol cu două straturi suprapuse, dar cu două origini foarte diferite, dintre care unul este grec și altul este creștin. Ele **s-au** întâlnit

în câteva situații, dar cel mai adesea au trăit în tensiune. Când înțelegem această tensiune, putem să ne raportăm la mediocritatea noastră cea de toate zilele cu o oarecare pricepere. Iată la ce mă gândesc:

Mai întâi, am în minte complexul cultural al termenului mediu, al cărui elogiu este profund legat de greci și traversează toată cultura lor: de la proporția arhitecturală la cea aritmetică, la dieta medicinei hipocratice, la calea de mijloc sau termenul mediu din logica lui Aristotel („aurită” abia în poezia latină), la inscripțiile de la Delphi („nimic prea mult” și „cunoaște-te pe tine însuți”, unde ultima nu are nimic din abisurile cu care o conotăm noi, ci înseamnă pur și simplu „cunoaște-ți lungul nasului”). Din această perspectivă, a te lupta cu excesul și insuficiența înseamnă autenticitatea maximă, în care „prudența” este cea mai bună călăuză și, departe de a ne invoca „micul burghez” al impersonalului heideggerian, ne trimite mai degrabă la hoplitul grec, element al unei falange alături de semenii săi care știu că victoria pre

Interviul a apărut în limba engleză, într-o formă cuprinzând și alți autori: „Apologia de Mediocritate”, Arleen Ionescu în Dialogue (s) with Alexander Baumgarten, Dragoș Ciuparu, Daniel Funeriu, Petre T. Frangopol, Vladimir Tismăneanu, *Word and Text-A Journal of Literary Studies and Linguistics*, vol. 3: 1 (2013), pp. 65 – 86. Forma prezintă reproduce doar partea autorului.

supune, pe câmpul de luptă, în primul rând să nu te dai în spectacol de unul singur.

Cu totul altfel stau lucrurile în teologia creștină. Cu un zeu grec te poți tocmi și vei avea parte de bunăstare dacă îți păstrezi limitele în interiorul propriei „mediocrități”. Cu Dumnezeu creștin nu se poate: infinitatea lui, cuibărită în suflet, cere excesul: de la părăsirea evanghelică a părinților la modelul oricărei convertiri, creștinismul se instalează ca o cultură a excesului sau a insuficienței, înțelese drept căi ale mântuirii. Creștinismul e interesat de „atleții” săi (expresia e patristică), iar ieșirea din cotidianul termenilor medii este calea autenticității. O asemenea temă devine foarte interesantă filosofic atunci când se transformă, în *Consolarea filosofiei* lui Boethius, în ideea că numai prin suferință ai acces la adevăr. Așa ceva nu se prea spusese niciodată explicit, iar ideea a prins rădăcini fiindcă era profund adaptată noii culturi teologice. De aici, ea a crescut enorm în cultura

noastră, de la pomenirea ei în *Consolarea divină* a lui Eckhart, la modelul excepționalității în romantismul german, la Cioran sau la ideea autenticității în existențialismul secolului XX. Tema „performanței” în cultura noastră științifică derivă din aceste rădăcini culturale.

Dar nu mă pot abține să nu subliniez frumusețea și importanța unui alt text, o interesantă critică creștină a mediocrității. E vorba de predica germană nr. 1 a aceluiași Eckhart. El interpretează acolo episodul izgonirii negustorilor din templu, iar ideea lui conține profunda intuiție a despărțirii culturii creștine de cea clasică greacă, în termenii pe care i-am evocat: el spune acolo că negustorii aceia nu erau pur și simplu niște ticăloși (unii vindeau porumbei...) ci niște naivi și siguri pe ei, în fond însă niște derutați, care credeau că pot face un schimb *exact și calculat* cu infinitul divin. Iar Eckhart răspunde simplu, afirmând despre aceștia că mediocritatea lor provine din neputința de a face ceva gratuit (adică în numele grației). Aici este definiția pe care o căutăm: *mediocrul este cel ce nu poate face nimic gratuit*. Prin urmare, mediocritatea înseamnă suprapunerea celor două straturi, dar în același timp conflictul dintre ele și, în cele din urmă, viața noastră însăși.

A. Înaintea lucrării fundamentale a lui Kant, *Critica judecății* (1790), originalitatea și imitația erau indisolubile. Însă, la mijlocul secolului al optsprezecelea, Kant a introdus noțiunea de originalitate exemplară. Universalitatea normativă a fost abrogată, iar estetica a divorțat de conceptele de bine și folositor. În accepțiunea filosofului german, originalitatea nu se putea supune comparației, în timp ce mediocritatea reprezenta o categorie pur relațională, comparativă. A spune despre o lucrare că este „mediocră” condamnă respectiva lucrare la a fi considerată drept **pseudoartă**. Poți spune că folosim încă astăzi această noțiune cu un sens similar?

Da, fără îndoială, înțelegerea mediocrității în relație cu formalul și înțelegerea autenticității în relație cu ceea ce depășește formalul (fiindcă este sursa lui – adică exemplarul) este corectă și vine dintr-o tradiție mai veche decât la lui Kant. Ideea e a lui Platon, el vorbește de *paradigme* pentru a se salva dintr-o încurcătură logică: cum fac lucrurile din lumea noastră să aibă parte de idei, iar acelea să fie chiar sursa lor, fără să mai trimită și la altceva în afara acestui model? Simplu: ideile să fie modelele! Iar acest lucru se spune în greacă

paradeigma, iar în latină **s**-a spus *exemplar*. A început de aici o istorie foarte frumoasă (de pildă, Plotin spune că zeii sunt cauza virtuții, fără ca aceasta să însemne că ei sunt virtuoși), în care, pentru teologii medievali, modelele din mintea divină sunt surse ale lucrurilor din lumea noastră pentru că sunt *modele*, adică sunt *exemplare*. În română, noi am tradus foarte prost acest cuvânt, confundându-l exact cu ceea ce nu trebuia să o facem, adică *exemplarul* pentru noi e o piesă ilustrativă a unei specii. De fapt, trebuia să fie modelul ei. Iar Kant vorbește despre originalitate exemplară, ceea ce noi am putea traduce eventual prin *originalitate modelatoare*, care este evident deasupra tuturor celor ce o imită. Ideea lui Kant este desacralizarea unei probleme de teologie. De aici, tema excepționalității în creația artistică și, mai târziu, tema kitsch-ului.

A. I.: În viziunea lui Nietzsche, mediocritatea avea o dublă accepțiune: pe de o parte ducea către mediocrație, omogenizare (egalată cu democrația, cu rădăcini în creștinism), pe de altă parte, era o mască sub care se ascundeau elite, indivizi de excepție care erau fericiți să își păstreze spiritul nealterat în spatele unei asemenea măști. În volumul său despre mediocritate, Exemplaritate și mediocritate, Paul Fleming a încheiat într-o notă optimistă: „viitorul poate aparține mediocrității, dar tocmai pentru acest motiv poate fi aurit (de aur).”⁸ Cum interpretezi această concluzie?

Exact în lumina conflictului de care vorbeam mai sus. Natura „aurită” a mediocrității este minuscula moștenire antică în care putem judeca cultura excesului ca pe o alternativă și atât. Așa cum o apără Fleming, au apărut-o și Goethe, în *Poezie și adevăr*, și Noica, în primele pagini din *Despărțirea de Goethe*. Omul modern (noi?) este construit pe această tensiune: între tema excepționalității („*bigger; better, faster, more*” spune un cântec) și „farmecul discret” al mediocrității. Bovarismul e doar modern, pentru mediocri, la fel Guinness book, pentru caricatura excepționalilor.

Ceea ce ne poate salva și poate da dimensiunea unei opțiuni raționale este tot definiția lui Eckhart, la care ar merita acum să revenim: capacitatea de a face ceva gratuit, lăsând spiritul să intre în

⁸ Paul Fleming, *Exemplarity and Mediocrity: The Art of the Average from Bourgeois Tragedy to Realism*. Stanford: Stanford University Press, 2009, 172.

lume prin efortul nostru dezinteresat. Altfel spus, păstrându-ne pe noi înșine în savoarea unui anonim mediocru și discret, dar cultivând imensitatea gratuită a faptelor noastre.

A. Cu permisiunea ta, îți propun să părăsim terenul filosofiei și să trecem direct la realitățile secolului în care trăim, mai precis la cum arată dihotomia mediocritate / excelență 2013. Îmi amintesc în acest context cum din poziția ta de președinte al comisiei de științe umaniste la CNCS, în anul 2011, la o întâlnire ne vorbeai nouă, editorilor de reviste academice despre câte eforturi trebuie să facem ca să devenim vizibili și ca să fim luați în seamă de colegii noștri din alte state ale Uniunii Europene și din Statele Unite ale Americii. A trecut ceva timp de atunci, dar la acel moment, și eu, ca editor al unei reviste academice, ca de altfel alți colegi ai mei, eram cu toții îndoielnici că putem atinge vizibilitatea de care ne vorbeai, considerându-o ușor utopică. Uitându-mă astăzi la unele reviste academice din România, pot spune că multe au progresat, iar cele care erau deja în vârf și-au menținut poziția. Îmi dau seama că de fapt nu erai utopic, ci aveai dreptate și într-un fel pot spune că revista academică în care publicăm acest interviu⁹ a crescut enorm în calitate tocmai datorită sfaturilor tale. Există în România reviste academice foarte bune, ale căror colective editoriale sunt sigure că au luptat pentru recunoaștere internațională și au convins autorii că înainte de toate calitatea publicației este importantă. Dacă încercăm să ne uităm în urmă la unele reviste academice și comparăm ce fel de materiale publicau înainte și ce publică acum, ești de acord cu mine că multe au crescut calitativ? Și dacă nu, de ce nu ești de acord cu mine? Și dacă da, ce crezi că se poate face pentru a spori și mai mult calitatea acestora?

Eu încă nu aș părăsi terenul filosofiei, dar aș răspunde, de pe el, în sens concret: misiunea noastră, în acest consiliu, era paradoxală, și anume aceea de a impune reguli *formale* pentru a-i selecta exact pe aceia care, prin gratuitatea spiritului lor, pot *depăși* formele. Așa reiese logic din tot ce am spus mai sus. Era foarte greu, era o misiune teribil de grea și de frumoasă. Uneori reușeam, alteori nu, deoarece respectarea regulilor e mereu la un pas de mimarea lor formală. Iată

⁹ Word and Text - A Journal of Literary Studies and Linguistics, Editura Universității Petrol-Gaze din Ploiești, ISBN 2069-9271, online ISSN: 2247 - 9163.

un exemplu: să admitem că mediocru este cel care nu cercetează fiindcă este curios sau pentru că nu îl lasă ideile să doarmă, ci cel care își face un scop din contabilizarea ISI-urilor, cel pentru care cultura regulilor formale acoperă și ascunde vidul absolut al propriului proiect spiritual. Recent, o colegă îmi spunea, dovedind tacit forța limbii de lemn, că „lucrează la un articol ÎȘI”, de parcă aceasta ar fi o calitate a articolului, iar nu o clasificare a revistei, ulterioară și independentă de actul creației sau al cercetării. Mai mult, că i s-ar fi spus că e prudent să citeze doar autori de articole cu aceeași calitate, ca să fie și ea citată la rândul ei. E incredibil, pentru că nu există instrumente formale de eliminare a celui care mimează forma, iar instrumentele nu pot fi decât formale!

A. /.: îmi amintesc de asemenea câte atacuri au fost lansate împotriva voastră, membrilor CNCS, la întâlnirile publice pe care le-ați organizat. Tensiunea de la cele două întâlniri de la București la care am participat (una în 2011, una în 2012) era greu de îndurat. Diverși editori considerau că tradiția revistei lor era un motiv de a nu trece printr-un proces de evaluare; aceștia aveau o poziție de superioritate față de editorii unor reviste mai tinere și față de membrii CNCS, poziție de superioritate care nu se baza neapărat pe calitatea lor. Crezi că această „furie” a celor ce urmau să fie evaluați arată cât de nepregătiți suntem în România să răspundem constructiv la orice formă de critică? Și dacă ești de acord cu afirmația mea, crezi că tocmai această incapacitate de a accepta critici ne împiedică pe noi, umaniștii, să progresăm în cercetare în țară?

Să sărim peste anecdotic. Ai dreptate, iar criteriul de mai sus funcționează: vor duce înaintea lumii noastre editoriale doar cei care vor fi dispuși să facă ceva în mod gratuit pentru cultura filosofică și literară, și în niciun caz cei care editează pentru a bifa o listă de publicații.

A.I.: Cred că tot începând cu 2011, proiectele de cercetare au început să fie evaluate anonim în principal de evaluatori străini prin intermediul CNCS. Eu însămi am putut vedea întregul proces de evaluare din „interior”, deoarece am participat și eu ca director de proiect la o competiție. Proiectul meu a fost evaluat de trei evaluatori, apoi am avut posibilitatea să răspund la criticile ce mi s-au adus mie și proiectului în scris; luând în calcul și răspunsurile mele și criticile evaluatorilor, un moderator a tras concluziile asupra proiectului și

mi-a acordat un punctaj. Consider că am învățat imens din acest proces de evaluare și le sunt foarte recunoscătoare evaluatorilor anonimi pentru comentarii. Nu putem nega că evaluările au fost foarte benefice pentru tinerii cercetători. Începând cu 2012, mulți dintre cei evaluați, dar și persoane care nu au participat la competiție (probabil și unii care nu au îndeplinit criteriile minime pentru a depune un proiect) au început să se plângă, invocând și costurile aparent ridicate de a folosi evaluatori străini (în realitate s-a dovedit că sunt false) și considerând că nu avem nevoie de străini pentru a ne evalua munca. Mai ales într-un context politic favorabil, clișeul (post) comunist deja ultracunoscut „noi nu ne vindem țara” a fost folosit în mod abuziv. Cred că așa-zisa superioritate a națiunii noastre („știm mai bine ce să evaluăm în țara noastră”, etc.) este în detrimentul cercetătorilor; trebuie să fim în permanență în legătură cu alți colegi din Occident, trebuie să știm ce se întâmplă în cercetare în alte locuri decât în țara noastră. Nu crezi că astfel de sentimente precum cele invocate de mine aici nu fac decât să ne împingă înapoi către mediocritate?

Aceste măsuri au părut tuturor revoluționare, dar ele nu sunt decât un fapt de normalitate, pe care numai cei care nu au dorit să fie evaluați corect l-au blamat. Ce poate fi mai natural decât să dai posibilitatea unor proiecte să fie judecate exact de cei care se pricep la ele? La mijloc nu suntem neapărat noi, un mic grup de oameni relativ tineri care au reușit aplicarea temporară în România a acestor mecanisme, ci o filosofie a istoriei care ne împinge spre ele. De aceea sunt liniștit, pentru că omul european a depășit isteria etnocentrică a ultimelor două secole de modernitate și revine natural la ceea ce știa deja în antichitatea târzie și evul mediu l-a învățat de atâtea ori: că universalul este locul adevărului, unde nu sunt nici granițe, nici particularități.

[2013]

Roșă in yeme. Limba latină și identitatea modernă

A gândi un eveniment presupune două eforturi, dintre care mintea omenească este mai obișnuită să fie atentă numai la unul. Primul este identificarea celor mai particulare cauze, înțelegând că putem fi cu atât mai apropiați de adevăr cu cât suntem mai preciși și gândirea este mai indivizibilă. De pildă, spunem că *iarna există trandafiri* pentru că ei ne sunt disponibili la fiecare colț de stradă și, chiar dacă nu ar fi așa, noi tot îi putem concepe sau desena,

aminti**ndu**-ne căldura verii: ceea ce înseamnă că ei, **într**-un fel, există, iar noi suntem siguri de această informație fiindcă avem la dispoziție cele mai clare și mai individuale idei, și anume colțul de stradă sau creierul nostru.

În schimb, al doilea efort este complet opus celui dintâi și constă în identificarea celui mai universal context care face posibilă o cunoștință. Acest efort este cel mai rar făcut de mințile noastre, pentru că el are o natură presupusă (nici nu „îți vine” să vorbești despre el, fiind prea evident, căci el nu pare o problemă). Fiind prea comun, acest context este și cel mai universal și presupune cel mai înalt grad de adevăr al unui eveniment. Fiind neobișnuit pentru mersul natural al minții, el este ascuns implicit în ea. El este obiectul filosofiei, fiind obținut din cercetarea celor mai comune, mai evidente, dar mai tacite presupoziii ale minții noastre. De pildă, când ne întrebăm de ce *iarna există trandafiri*, ne este mai natural să indicăm florăria sau, eventual, prezența lor doar în minte, dar este mai ciudat să răspundem întrebării spunând, de exemplu, că ei există iarna pentru că noi suntem moderni, iar modernitatea este o epocă în care ritmul naturii este suspendat de omul care a reușit să facă disponibil în orice condiții orice produs al ei, dar cu prețul omiterii faptului că acest produs mai este într-adevăr al naturii. La fel, este ciudat să răspundem întrebării puse spunând că, într-adevăr, există iarna trandafiri pentru că puterea noastră de semnificare este o facultate care se exercită și în absența obiectelor la care se referă și că acesta ar fi și unul dintre motivele principale pentru care suntem oameni. Totuși, aceste două „ciudățenii” explică cel mai bine și mai serios de ce există iarna trandafiri.

Acest raționament se poate aplica cu mult succes dezbaterii pe care presa culturală o poartă periodic privitor la destinul studiului limbilor clasice (dintre care mă voi referi mai jos numai la cazul limbii latine). Contextul dezbaterii are în vedere declinul deplorabil al acestor studii în licee și în universități, paralel unei aculturații accentuate a întregii societăți care alunecă vizibil spre statutul unei colonii producătoare de materie primă, industrială sau cerebrală, pentru spații cu mai multă responsabilitate în sistemul educației. Voi încerca, prin urmare, să inventariez mai întâi cauzele proxime ale întrebării *de ce este bine să predăm pe scară largă limba latină*, pentru ca ulterior să formulez cauza cea mai universală, opusă logic primelor, dar incluzând**u**-le pe toate ca sens, sperând să surprind un adevăr pe

care primul set de explicații nu îl poate surprinde.

Acest prim set este unul destul de vehiculat în discuțiile publice despre nevoia predării limbii latine și l-am repetat și eu, epigonic. Îl recapitulez:

1. *onorarea identității latine a limbii române*. Acest argument este unul vechi, provine din iluminismul românesc și ține de încrederea în sprijinirea unei identități naționale: dacă studiem în școli latina, suntem mai „aproape” de sursele unei identități. Argumentul mi se pare foarte problematic. Desigur, este adevărat că, la nivelul unei simple analogii, studiul latinei de către vorbitorul de română conduce la asemănări inevitabile, iar acest lucru sprijină un discurs identitar. Totuși, acest argument s-a născut pe când limba română avea încă o articulare ezitantă și el a fost format de către o elită care spera ca, prin cultivarea acestui studiu, însăși limba română să fie *formată* ca limbă modernă, recuperând etape pe care alte limbi latine moderne le parcurseseră natural. Dar tocmai pentru că ideea identității naționale a cunoscut o transformare radicală în secolul care a trecut, deși argumentul rămâne corect, totuși el va trebui în curând reevaluat în profunzime.

2. *onorarea identității latine a europenității noastre*. Argumentul este mai recent decât primul, dar servește tot unei construcții identitare la care ținem pentru că „europenii” pe care îi avem în vedere au o civilizație și o bogăție pe care le râvnim. Pe acest sol se așază simpatia pe care o resimțim pentru teoria europenității construite pe „calea romană”, gândind constructul european pe harta imaginară a imperiului roman în maxima sa expansiune. Ne lăsăm voluntar să plutim în admirația acestei soluții punând deoparte contextul polemic în care sintagma lui Rémy Brague s-a născut și care viza, de fapt, o polemică, discretă dar malignă, privitoare la o nedreaptă marginalizare a aportului medieval arab în construcția europeană și la implicațiile ei contemporane. (Chestiunea, firește, rămâne complet neclară celui care consultă doar versiunea română a volumului «*Europa, calea romană*», fără a percepe acut contextul apariției ei). Complementar acestui argument, invocăm faptul că în licee din Germania sau din Anglia se predă mai multă latină decât la noi, ceea ce este un fapt care confirmă nevoia păstrării „latine” a identității europene și în lipsa unei filiații romanice a limbii. Și acest argument este corect, dar preluarea lui este încă una problematică, pentru că el depinde de conceperea

pluriculturală a Europei și de faptul că „visul” latin este mai degrabă o construcție identitară decât una funcțională.

3. *pentru că limba latină înseamnă cultură.* Într-o formă mai dezvoltată, acest argument revine la un elogiu al elitei intelectuale umaniste care poate, prin acumularea de cunoaștere, prin continua traducere și interpretare a textelor vechi să facă inteligibilă și să păstreze o sumă de semnificații spirituale care ne rețin în interiorul lui *humanitas*. A te dispensa de intelectualul care are competența de a-ți reaminti construcția istorică a umanismului înseamnă a te livra prostiei, vieții imbecile și a fi victima sigură a autoritarismului spiritual și mai ales politic. Cu acest argument, intelectualul umanist exercită o persuasiune asupra comunității, spunând: veți fi cu atât mai liberi, cu cât întrețineți mai decent studiul umanist erudit, chiar dacă nu aveți un acces direct și permanent la el. Gândindu-mă cu pasiune la acest argument, a reieșit mai demult teza: încrederea în studiul latinei este un eșec în societatea noastră, dar nu pentru că intelectualii care ar putea să o sprijine nu se bucură de încredere din partea finanțatorilor, ci ei nu se bucură de această încredere pentru că nu au construit, în ultimul secol, o bibliotecă umanistă, bilingvă, susținută de la o generație la alta, înspăimântător de solidă, care să facă indiscutabilă urgența acestor studii în învățământul nostru. Prin urmare, și acest argument este corect, dar el trebuie privit cu prudența dată de nevoia de a rediscuta aporturile originare ale fiecărei părți.

4. *puterea limbii latine de a te face să gândești.* Acest argument este strict utilitar, și el vizează faptul că a deține cunoștințe minimale de limbă latină ne păstrează în minte un gust pentru eliminarea confuziilor de limbaj pe care le facem în discursurile noastre purtate în limbi moderne. Dacă admitem că adesea limbile latine derivate conțin confuzii de sens, risipirea lor poate avea loc prin apelarea sursei lor istorice. Faptul că nu avem în limba română un vocabular complet și clar al „referinței”, dar în latină el există, e doar unul din miile de exemple care se pot aduce, în spiritul acestui argument, ar trebui să cerem predarea limbii latine în acele licee și în acele universități care nu formează umaniști. Exersarea (gratuită?) a minții informaticienilor, inginerilor și medicilor cu forme de clarificare a gândirii lor concurează și completează studiul logicii. Argumentul este universal valabil și nu este problematic, însă e greu acceptabil, pentru că irită simțul comun, obișnuit cu utilitarismul imediat al studiilor.

Acestea sunt argumentele particulare. Ele sunt însă guvernate de un al cincilea, care este ascuns tocmai pentru că este foarte presupus și, oarecum, în miezul lucrurilor. De aceea, formularea lui este stranie, în ciuda adevărului său: *omitem progresiv studiul limbii latine pentru că așa ne dictează condiția modernă, iar până la depășirea acestei condiții nu o vom recupera niciodată*. Această teză are un complement care trebuie enunțat: *condiția modernă leagă studiul limbii latine de învățământul european medieval, iar nu de memoria anticilor*. Iar această condiție modernă nu întreține nicio tensiune cu anticii, dar are o problemă de identitate față de scolastici, pe care vrea să îi uite pentru a se autolegitima. Iată probe: predarea limbii latine este un fenomen care se restrânge progresiv în toate țările Europei începând cu debutul secolului al XIX-lea. Această restrângere este o ultimă repercusiune a fenomenului mai vechi al desprinderii învățământului de universalismul scolasticii și adoptarea limbilor vernaculare. În complement cu acest particularism, universalitatea academică actuală este asigurată (deficitar) de engleză. Această restrângere s-a născut pe solul nevoii de identitate a modernității. Însăși lumea modernă este un construct antiscolastic, din care noi moștenim cele mai urâte clișee despre Evul Mediu și omiterea completă a faptului că gândirea modernă se naște în cadrele conceptuale ale universităților europene de limbă latină ale secolelor XI-II-XV. Pentru ca modernitatea să existe, nu Cicero trebuia uitat (dimpotrivă!), ci Buridan, pentru că ultimul alimenta mai puțin identitatea cu sine a modernilor decât primul. Or, modernitatea însăși e un fenomen discutat și căruia îi invocăm răul și crizele. Atunci, înțelegerea chestiunii modernității este strict legată de reevaluarea adevăratelor ei surse. Deci, redescoperirea latinilor din universitățile medievale, cu cadrele lor de gândire, poate contribui la clarificarea sensului studiului contemporan al limbii latine. În particular, pentru cultura română, argumentul este și mai puternic: cultura română s-a născut în modernitate. Ea nu poate gândi modernitatea din afara acesteia până când nu își lărgeste propria experiență premodernă. În particular, a nu studia limba latină înseamnă în România a fi prizonierul celei mai vulgare modernități.

A

Tot așa cum trandafirii există în iarnă în primul rând pentru că mintea noastră îi concepe, și abia ulterior pentru că ei pot fi cumpărați

efectiv, tot așa este bine să predăm în licee și universități latina pentru că stârnim gustul pentru înțelegerea lumii moderne, iar nu pentru că am avea nevoie de vreo construcție identitară cu gusturi festive. *Roșă in yeme* este transcripția stranie a numelui iernii care aparține manuscrisului filosofic latin nr. 734 de la Biblioteca municipală din Wroklaw, redactat în secolul al XV-lea.

II. Despre cei ce scriu filosofie

Pentru o critică a facultății de recenzie

Iubesc *Ideile în dialog* dintr-un motiv foarte simplu: la nașterea acestei reviste, în septembrie 2005, mi-am imaginat că rolul ei este edificarea și conservarea unui etalon al comentariului pieții noastre culturale. Un proces necesar, făcut cu oameni pricepuți și curajoși, onești și cu mintea clară, *kalokagathoi*. Toate acestea însemnau pe de o parte, incitarea spiritului critic, pe de altă parte, formularea și impunerea unor reguli de joc nobile și stricte și de elită publicistă pentru participanți. Erau, în acel moment, în revistele literare, ca și acum, cărți nereceptate sau prea elogios impuse, ceea ce aducea cu sine un sentiment al unei datorii de a scrie. Erau însă și numeroase confuzii ale domeniilor, ceea ce aducea cu sine un sentiment cu totul diferit de primul, de instaurare critică a separației domeniilor și de specializare a intervențiilor. Dar regulile pomenite erau încă prezente confuz și oarecum implicit în comentariile de carte. Idealul cu care m-am asociat număr de număr revistei a fost slujirea acestor două sentimente.

În schimb, în cele mai recente numere ale revistei, am întâlnit intervenții care mi-au tulburat atât de mult aceste presupoziii originare cu care plecasem la drum, încât un simplu examen de conștiință îmi impune formularea pe cât pot de clară a unor principii sub care îmi imaginez că o intervenție de nivelul pomenit este posibilă și merită făcută. Un asemenea set de principii ar putea funcționa ca o determinare critică a unei „facultăți” de a produce recenzii, chiar dacă nu ne referim decât metaforic la o asemenea realitate, având în vedere, în fond, un produs strict al educației noastre culturale: acest set ar putea sugera condițiile de posibilitate în care o recenzie merită publicată, precum și cele în care ea ar putea să își împlinească cea mai autentică menire a sa. Nu aş dori să prefac rândurile următoare într-un cod al manierelor de a scrie, pentru că nu am situarea și morga necesară unor asemenea prescripții, ci mai degrabă aş dori, prin

formularea lor, să pun în discuție câteva forme flagrante de depășire a statutului de recenzent. Am găsit patru asemenea „capete”.

1. *Datoria de a scrie despre celălalt*. Întreținerea unui mediu al dialogului conține implicit o efervescență a sentimentului datoriei de a scrie despre semenul tău de studiu. Scuza savantului care nu „coboară” la nivelul recenziei „de gazetă” poate fi o formă de absență a unei conștiințe publice de la care același savant își așteaptă, de fapt, confirmarea și judecata. De exemplu, studiosul operei lui Noica are toate motivele să se supună unui imperativ ipotetic: dacă oferă un credit spațiului public în care opera lui Noica circulă și este disputată, atunci el trebuie să dea seama public de coerența și proporțiile acestei discuții. Tăcerea exegeților, o știm cu toții, este reprobabilă, dar părănirea lor legată de unele titluri poate crea impresia falsă că discuțiile se poartă doar regional. De exemplu, interesanta polemică în jurul cărții lui Sorin Lavric dedicată ontologiei lui Noica, cuprinsă în ultimele trei numere ale *Ideilor*: purtată strict asupra cărții, ea a putut lăsa impresia unui cerc închis și „de club” al exegezei noiciene, fără să putem întâlni o plasare în context care să avantajeze, de fapt (o cred sincer, atât cât mă pricep), cartea domnului Lavric. Există vreo patru cinci titluri, există un recent *Dicționar...* al termenilor lui Noica și o sumedenie de intervenții care trasează un context mai larg. Absența unor asemenea repere dezavantajează și autorul și obiectul recenziei, deoarece lasă impresia unui club închis, a unei generații fără comunicare (complezentă sau radicală) cu o literatură mai generală, dar reală.

2. *Legitimitatea profesională a autorului unei recenzii*. Chestiune delicată, care deschide un întreg dosar de excepții și de codicile. Cu toate acestea, genul literar al recenziei conotează o delicată intermediere între carte și piața de cititori, unde recenzentul recomandă, așază pe raft și pune la vedere o carte. De aceea, el trebuie să aibă un credit anterior recomandării sale, iar acesta nu se poate întemeia decât pe publicații anterioare în domeniu. Nu este vorba de un cerc strict în care aș fi împotriva celui care își „încearcă mâna” scriind recenzii, ci pledez ferm pentru un principiu al proporției unde, cu cât o carte acoperă o zonă mai complexă și mai tehnică, cu atât recomandarea recenzentului ar trebui să fie mai solidă, iată un exemplu: în numărul din martie al *Ideilor*, dl. Alexandru Bogdan Duca, critică recenta apariție la „Biblioteca Apostrof” a volumului „*Dialectica*

secularizării. Despre rațiune și credință” care redă un dialog între Jürgen Habermas și cardinalul Joseph Ratzinger. Din câte știu, autorul recenziei nu a făcut cunoscută competența domniei sale nici în filosofia lui Habermas, nici în gândirea actualului pontif roman, iar rezultatele sunt vizibile, de vreme ce argumentele studiază doar suprafața unui volum căruia nu reușește decât să îi compromită inutil imaginea: aflăm că această carte este un „eșec editorial” pentru că a fost publicat de „Biblioteca Apostrof” înaintea altei edituri, sau pentru că ea a apărut după ce cardinalul a devenit papă, sau pentru că prefața e mai lungă decât textul (oare cât de mare trebuie să fie prefața când aş intenționa să public *Isagoga* lui Porfir? Are cantitatea o importanță?), sau pentru că nu se vede clar opoziția dintre autori (ca și cum textul ar putea fi altul decât este), sau pentru că editarea ar fi incompletă (aceasta este fals, căci am pe masă ediția italiană și cea germană a textului și *văd* că ele sunt identice cu textul român), sau pentru că ar fi texte „cuminți” și selectate pentru nefamiliarizații cu texte creștine sau habermasiene și mai ales pentru că cei doi autori ai cărții rămân în dezacord sub câteva puncte ale raportului dintre rațiune și credință. Eu cred mai degrabă că autorul recenziei a confundat intențiile editoriale: nu cred că trebuie să căutăm în această carte un set de soluții practice cu care să ne readormim edificați grijile privind destinul omului occidental și nici să descoperim în ea piatra filosofală care împacă rațiunea și credința, oricât de ridicol-jubilatoriu și de sigur pe sine ar fi discursul teologic recept în România pe această temă. De fapt, este mai degrabă posibil ca alăturarea celor doi autori să fie rezultatul efortului de a formula problemele comune de pe continentele terminologice diferite ale filosofiei habermasiene și ale gândirii catolice contemporane: cele două continente au *a priori* dimensiuni suficient de considerabile pentru ca acceptarea unui spațiu comun de formulare a unui dezacord să fie un semn al intenției de deschidere mai valoros decât orice acord conceptual. Or, acest lucru îl poate sesiza doar cel familiarizat cu opera *pe care stau* cei doi autori, dar niciodată opinantul nemediat, neantrenat și neinvitat al acestei cărți. Iar în principiul proporției dintre cartea profesionalizată și competența recenzentului pe care l-am rostit mai sus, cartea amintită ocupă cu siguranță un loc înalt, pentru că este tocmai efortul obținerii unor semnificații comune în limbaje specializate de mult timp diferit.

Pe de altă parte, exemplul cu care am ilustrat acest principiu

mai spune ceva: un recenzent care nu realizează dimensiunea unei apariții editoriale poate face mult rău – astfel, cu mai mulți ani în urmă, când lansam public o traducere a *Proslogion*-ului lui Anselm, un magistru șoptea în sală ca să se audă până în față: „sunt greșeli, sunt greșeli!”; rezultatul a fost faptul că am suferit ani de zile până când l-am prins pe recenzentul oral fără idei limpezi despre numărul declinărilor latine și atunci m-am trezit și am spus „Aha!”

3. *Principiul specialității*. Proxim principiului de mai sus, acest principiu enunță totuși ceva diferit, și anume că nu este cazul să ne exprimăm niciodată despre o carte în numele speranței că buna generalitate sapiențială ne poate absolve de vina de a ne exprima despre cărți la care nu ne pricepem *stricto sensu*. La mijloc este o eroare logică: posesia unui gen al domeniului nu implică nicio putere asupra speciilor lui, ci pretenția unei asemenea puteri nu este decât o nefericită extrapolare. A cunoaște notele generale ale unui domeniu nu poate legitima un discurs asupra amănuntelor speciale, iar generalistul în filosofie este întotdeauna stimabil, respectabil și chiar venerabil, dar între el și specialist nu există nicio relație de subordonare, niciuna de supraordonare, ci una de amabilă comunicare: nici specialistul nu este „dator” să își universalizeze discursul, nici generalistul nu este dator să studieze amănunte fiindcă, pe nivele diferite și oarecum analogice, intensitatea sensului gândirii poate fi egală. Un exemplu de încălcare a acestui principiu s-a produs în polemica pe care colegul și amicul meu Ștefan Vianu a deschis-o în luna martie în *Idei...* criticând recenta carte „*Kant în lumea lui și în cea de azi*” (Polirom, 2006) a profesorului Mircea Flonta. Argumentând cu faptul că autorul cărții nu ar folosi limbajul propriu criticii când discută un tratat precritic, sau cu faptul că el apropie exagerat morala datoriei de utilitarism, colegul și prietenul meu a primit o replică în numărul următor din partea autorului. Nu pot judeca în conținut polemica fiindcă aș încălca unul din principiile de mai sus, dar am constatat că recenzentul a continuat, totuși, neastâmpărat, cu obiecțiile proprii în același număr al revistei. Iar dintre aceste obiecții, una încalcă flagrant principiul pe care îl propun aici: „Așa cum o înțeleg eu, filosofia implică o altă capacitate: aceea de a scrie despre lucruri pe care le cunoaștem fără să le stăpânim neapărat *a fond*. Este vorba de capacitatea de a transcende specialitatea noastră: specializarea *stricto sensu* este *moartea filosofiei*”. Mă simt într-un profund dezacord cu aceste considerații.

Pasajul citat ar dori să legitimeze intervenția domnului Vianu ca generalist **într-o** carte de strictă specialitate? Mai degrabă, mă tem că este o neînțelegere, în care literatura generalisimă sapiențială pare, în chip eronat, că ar trebui extrasă din lucrări în care energia detaliului lasă loc indirect, filtrat și mai ales *altfel*, opțiunilor fundamentale, care sunt la fel de ferme, cred, cu cele exprimate pompos în texte tributare genului. Să ne înțelegem: a generaliza un discurs filosofic poate fi uneori efortul politicos a doi polemisti (cum am încercat să fac cu dl. Vianu pornind de la critica radicală pe care am adresat-o capitolului de aristotelism al cărții sale dedicată metafizicii spiritului în toamna trecută, tot în *Idei...*), dar acest gest nu intră în nicio formulă necesară a studiului.

4. *Principiul moderației*. O patologie importantă a recenziilor formați în jurul a mai multe reviste de cultură este gustul pentru semnalarea erorii. Patologia este explicabilă, probabil, prin frustrarea conferită de valul de recenzii encomiastice care dăduseră stil unei epoci revoluate, dar nu trebuie uitat că cealaltă extremă este la fel de strâmbă. A selecta din cărțile unei piețe literare doar prostiile și a le demonta malițios, ca și cum nu ar muri singure odată cu vremea, poate amenința cu uitarea volume valoroase a căror lipsă de poleială le face nevăzute. Desigur, este plăcut și moral să iei de urechi impostorul care scoate broșuri în trei exemplare, ajunge prin circ profesor și docent prin insistență vulgară și care va crea doctori în filosofie la fel cu dânsul, odată ce i **s-a** dat permisiunea; dar, pe de altă parte sunt atâtea cazuri de cărți nediscutate pentru că nu ies în evidență prin gafe sau prin senzational. De pildă, minunatul „*Dicționar enciclopedic al Răsăritului Creștin*” al lui Eduard Faruggia, (Galaxia Gutenberg, Tg. Lăpuș, 2005), traducerea la Polirom a seriei „*Tradiției creștine*” a lui Jaroslav Pelikan, traducerea în limba română a „*Teoriei vederii*” a lui Berkeley la IRI sau multe ale volume care nu pot isca „studii de caz” sau nu pot face scandal, dar care edifică subtil, pas cu pas, mediul cultural în care respirăm. Acest principiu al moderației conține, însă, faptul că recenzia nu poate fi o vânătoare de erori; acest principiu trebuie angajat în efortul foarte dificil de formulare a scopului unei recenzii: departe de dihotomia dintre elogiul și oprobriu, ea trebuie să își propună sesizarea exactă a fermentului cultural pe care îl conține cartea studiată și a rolului acestui ferment **într-un** edificiu cultural pe cale de a se naște. Exercițiu dificil, rezervat atleților bineintenționați și

dispuși să facă saltul spre dobândirea sensului dincolo de lauda și blamul unei prea puțin simpatice atmosfere spirituale.

J

[2006]

Despre nicio carte

Sunt doi ani și jumătate de când am primit propunerea *Dilematecii* de a scrie despre câte o carte de filosofie lunar. O plăcere. Scriu de atunci întruna despre ce mi se pare mai important și mai strălucitor, fie că este vorba de un eseu, de o exegeză, de o traducere. Citesc cu nesaț, cărți de filosofie românească sau traduceri de filosofie ultracontemporană, comentarii de texte antice sau medievale. Am scris despre cărți foarte frumoase: Laura Pamfil despre Noica, Marta Petreu și Nicu Turcan despre Cioran, Adămuț despre Camil Petrescu, Cristi Ciocan despre Heidegger, Valentin Mureșan despre Aristotel, am scris despre Andrei Cornea de mai multe ori, despre traduceri din Agamben, Jolivet, sau alte sărbători. Trag cu coada ochiului la „Cărțile de plastic” ale Ioanei Both, de la altă pagină a *Dilematecii*, și îmi survine o întrebare care îmi taie respirația și mă face să nu mai scriu luna asta despre nicio carte. Urma să recenzez cartea lui Ionuț Stanomir despre Eminescu și tradiția profeției politice. Bine scrisă și frumoasă, dar fervoarea nu mă lasă și o pun deoparte pentru luna următoare. Întrebarea este: ce se petrece cu *restul*? Cu celelalte cărți, despre care nu scriu pentru că „nu merită”, deși unele îmi trec prin mână, altele doar îmi lovesc auzul care se închide rușinat fără să transmită creierului nimic. Ce se petrece cu impostura, despre ea cine scrie? Despre cărțile proaste, despre cele neinformate, inculte, uneori plagiatore, despre falsele cărți de autor (unde pretinsul scrie cel mult o prefață de trei rânduri și se semnează ca Demiurgul pe univers), scoase la edituri mărunte, dar cu dosar omologat.

Există un singur motiv pentru care merită scris despre aceștia: ei posedă o teribilă abilitate în a mânui birocrăția formularelor de finanțare a cercetării și circulă, prin cărțile lor, pe scara gradelor universitare tot așa de bine precum gândăceii de bucătărie pe țevele dintre etaje, dar ascendent. Cărțile lor care dezvoltă abilitatea scrisului fără conținut își datorează rentabilitatea faptului că CNCSIS conține o listă de mult prea multe edituri acreditate, iar ele sunt multe deoarece criteriile sunt formale. Or, se știe foarte bine, multiplicarea criteriilor formale de obținere a esenței individualului este infinită și nu îl atinge

niciodată: acest lucru îl ştia foarte bine Duns Scotus şi îl îngrijorase cu mult timp înainte pe Aristotel. România e un paradis al imposturii intelectuale: ei deţin puterea în universităţile provinciale (sau doar acolo?), ocupă Academia cu institutele ei de cercetare, dau doctorate în filosofie înmulţindu-şi gena. Limbajul culturii actuale le îngăduie proliferarea fiindcă şi el este unul dintre cele mai „de plastic” pe care le-a produs contemporaneitatea, prin clişeele lui.

Stăteam foarte liniştit şi decis să ignor fenomenul până recent, când Biblioteca departamentului de filosofie de la Cluj şi-a transformat sistemul în „raft liber” şi, inerent, am aranjat entuziast cărţile pe teme. Ştiţi ce mult au scris ei, în anii din urmă? Au căzut păduri pentru a le face hârtie de cărţi. Argumentul „scrie despre ele!” nu e valid, fiindcă sunt mult prea multe. Ele trebuie oprite altundeva. Soluţia e simplă: restrângerea numărului de edituri acreditate şi publicarea cărţilor care vizează grade universitare numai cu referate consistente din partea unui mic număr de evaluatori. Răul e vizibil în 2009 mai mult ca niciodată. Bugetul restrâns al cercetării a determinat CNCSIS să diminueze radical finanţările deja câştigate prin concurs pentru proiectele de cercetare din anul trecut. Altfel spus, o formă implicită de umilire a oricărei cercetări oneste, pentru că nu poţi cerceta cu a zecea parte din cât ai cerut, dar cu aceleaşi rezultate. Adică guvernării de anul trecut, ştiind că vor pierde alegerile, au anunţat bani pentru cercetare despre care ştiau că nu există pentru a face ridicolă actuala guvernare. Iar genul de impostură pe care îl semnalez s-a obişnuit să absoarbă consistent din finanţarea cercetării.

[2009]

Patru ani de filosofie

Când am primit amabila invitaţie *ab urbe condita* a *Dilematicii* de a recenza lunar filosofia, mi-am imaginat acest puls ritmic ca pe un efort de a înţelege, pe de o parte, dacă se petrece cu adevărat ceva în filosofia românească la nivelul unei colecţii particulare de opinii fără nicio legătură între ele, dar şi, pe de altă parte, dacă din această colecţie se naşte natural un concept universal menit să trezească admiraţia absolută oricui îl înţelege. Aceste două intenţii mi se păreau necesare şi mă făceau să mă iubesc din două motive: pe de o parte, trăiam cu conştiinţa liniştită că *văd şi dau seama* de ceea ce se întâmplă în spaţiul public pe care îl frecventez şi, pe de altă parte, trăiam cu sentimentul datoriei împlinite de a ordona într-un sens sau altul

câteva lecturi care îmi provocau o reacție ce nu se îndura să rămână nescrisă. Tot acest exercițiu, în fond, l-am asumat ca pe o foarte modestă contribuție la ceea ce face, de mai mulți ani decât mine, colegul meu Cristian Ciocan, prin celebrul (deja) *newsletter* de filosofie românească, care a devenit între timp un reper de neocolit.

Nu știu cât am izbutit să îmi onorez angajamentul la primul nivel, al colecției particulare de cărți analizate. Dar sunt sigur că la al doilea nivel nu am reușit nimic, întrucât nu am văzut o legătură universală apărută spontan, așa cum o căutam inițial. De aceea fac exercițiul de respirație/reper pe drum în această lună: pentru a gândi universalul celor patru ani trecuți. Nu știu câte cărți au „scăpat” fatalmente, dar am reușit să scriu despre câteva din mai multe categorii. Astfel, am ocolit „cărțile de plastic” (deși citesc pasional rubrica dragei noastre Ioana Both) pentru că șirul lor imens nu face decât să otrăvească viața noastră academică, să stoarcă abil bani publici și să infesteze universitățile, fără ca analiza lor să mai fi lăsat loc și pentru analize onorabile. Dimpotrivă, am vorbit despre eforturile de recuperare a textelor timpurii de filosofie românească și analizele de vocabular filosofic (I. Oprea, A. Michiduță). Am scris despre culegeri de texte scilicet pe care colegii mei le mai adună într-o carte fără miza unei cărți programate (M. Neamțu, C. Mihali) sau despre *volume festschrift* (A. Codoban). M-am aruncat asupra celor câteva volume cu o teză unică, determinabilă, care organizau concepte făcând în fond *filosofie*, vizibile ca un vârf de lance surprins în aplecarea lui războinică: M. Petreu, H.R. Patapievici, A. Cornea, Ș. Afloroaei. Am scris cu mare plăcere despre exegeze care fac onoare unei tinere generații: C. Ciocan și C. Ferentz despre Heidegger, M. Axinciuc despre Maimonide, N. Turcan despre Cioran, A. Manolescu despre Cusanus, L. Dragomir despre Șora, G. Chindea despre Plotin sau L. Pamfil despre Noica. Am sărbătorit comentând traducerile lui A. Cornea din Aristotel sau Plotin și lăudându-mi fără pic de bun simț aparițiile „Bibliotecii medievale”: Abélard, Toma sau *Fiziologul latin*. Dar mi-am și umplut rubrica cu delicii de tipul lui Bredekamp sau Agamben, profitând de apariția unor versiuni locale.

Iar acum, există universalul? Nu. În toate acestea, doar *eu sunt cel ce nu văd* aerul unei școli, a unei întrebări nelămurite și infinite care să alimenteze cărți deosebite. Nu văd suprapunerea atât de necesară dintre universități și direcții de gândire. Probabil, pentru că știm să

formăm gânditori singulari, dar nu știm să formăm medii de gândire. Aceasta pentru că disprețuim încă traduceri de filosofie clasică, singurele care pot crea asemenea medii prin interpretări deschise și polemice, cu ele, *vizibile*, la mijloc. Iar dacă tot am construit această respirație pe definiția universalului la Boetius, maestrul lui mă constrânge să gândesc viitorul, neapărat, sub forma unei bătălii navale.

[2010]

Fiecare dintre cărțile lui Andrei Cornea pot fi înțelese, mereu, din perspectiva ultimei cărți publicate. Dacă în 1988 ne vorbea, în prefața celebrei *Scriere și oralitate în cultura antică*, despre o deosebire între temă și subiect, dacă în 1991 (*Penumbra*) aducea în discuție tematizarea temei însăși sub metafora penumbrei, iar în 1995 (*Platou. Filosofie și cenzură*) se referea la tactica defensivă și la evaziunea auctorială a lui Plafon ca la un mod de a marca felul în care penumbra discursului are mai multă forță ontologică decât lumina lui aparentă, în noua sa carte* (*Turnirul khazar*) tema penumbrei atacă frontal absolutizarea principiului postmodern al relativismului.

Eu cred că acest principiu poate fi formulat simplu: între valori și suporturile lor legătura este arbitrară. În plus, combinarea valorilor cu suporturile duce la formule culturale legitime și, dimpotrivă, comparația între ele suferă de ilegitimitate. (În cele de mai jos, structurile stabile obținute din aceste combinații le voi numi paradigme.) Principiul ar trebui, conform celor care îl susțin, aplicat în filosofia științei, în filosofia culturii, în logică, în drept, în politologie, în problema feminismului, etc.

Împotriva acestui principiu al arbitrarității stă noua carte a lui Andrei Cornea. Iar tema penumbrei din volumele anterioare stă aici ca soluție pentru problemele: 1. Este cu puțință comunicarea între paradigme? 2. Ce înseamnă a adera la o paradigmă? 3. Poate fi judecată o paradigmă după normele alteia, sau după norme extrinsece oricărei paradigme?

Pentru autor, ipostaza unei pluralități paradigmatică haotice sau chiar generate după o schemă de combinații aleatorie este luată în răs de starea a de fapt a lumii noastre: „E curios cum tunul, computerul, sau doctrina statului națiune – toate invenții europene, au fost adoptate cu entuziasm de întreaga lume ca bunuri universale umane, în timp ce, să spunem, libertatea de opinie și egalitatea juridică sunt adesea văzute drept valori specifice occidentale pe care

„imperialismul logocentric al omului alb” caută să le impună unor popoare care „au ales diferit”, adică practică sistemul unor privilegii exorbitante și poliția gândirii” (p. 17).

Pentru a întemeia ideea posibilității opțiunii universale, Andrei

Cornea propune existența unei posibilități de „opțiune secundă” întemeiate pe existența unei referințe fondatoare comune a oricărei mulțimi de paradigme. Opțiunea „primă” este aceea pe care o face fiecare dintre noi, pus în fața unei alegeri între paradigme. Cea „secundă” corespunde cu paradigma specială care slujește drept referință fondatoare a alegerii. Ea poate fi chiar opțiune primă, sau poate fi doar recunoscută de drept, dar poate fi și ocultată, ceea ce duce la transformarea ei **într-o** referință convențională. Ideea cărții lui Andrei Cornea este că această opțiune secundă este, în toate domeniile de mai sus, civilizația occidentală și tradiția ei democratică, fără de care nu am beneficia de o tradiție a dialogului, a alegerii conștiente, a distincției între formă și conținut, etc.

Totuși, paradigmele pot fi comparate între ele **într-un** mod extrinsec și intrinsec. Modul extrinsec, criticat de altminteri și de Thomas Kuhn, este utopic, fiindcă presupune, în fond, criticarea unor poziții particulare de pe altă poziție particulară. Problema de fond este: există oare un universal care să includă toate paradigmele umane și, cu atât mai mult, are cultura occidentală un acces privilegiat la acest universal? Răspunsul filosofului este afirmativ, iar acest acces privilegiat pare a se numi „opțiunea secundă” a unei comparații între paradigme. Ea se definește **într-o** comparație „intrinsecă”. Exemplul este al șefului khazarilor (popor trecut la iudaism în secolul al VIII-lea d.Hr.) care cheamă înaintea lui un creștin, un musulman și un evreu. Primul este întrebat care este, dincolo de religia sa (opțiune primă) religia preferabilă dintre celelalte (opțiune secundă). Cel de-al doilea primește aceleași întrebări. Și creștinul, și musulmanul, au ca opțiune secundă iudaismul, care iese victorios în „turnirul khazar”. Dar, fapt care interesează cu adevărat comentariul meu, este acest exemplu adecvat problemei propuse?

S-ar părea că nu: iudaismul pare a juca rolul unui gen proxim față de islamism și creștinism, nu rolul unui al treilea termen, independent de celelalte, premisă a oricărei comparații corecte. Musulmanul și creștinul nu au ales iudaismul, ci specificații diferite ale aceluiași gen: creștinul a ales iudaismul ca și creștinism în potență, pe

când musulmanul – iudaismul ca islamism în potență, ceea ce falsifică teza autorului. **S**-ar *părea că da*: iudaismul este ales ca mediator, **într**-un fel el nici nu este un termen, ci posibilitatea amândurora, poate indistinctă.

În câteva situații, aplicarea principiului obține victorii precise. „Iudaismul” din exemplu este, pe rând, democrația occidentală, cultura europeană, logica aristotelică. Andrei Cornea arată cum modelul oricărui totalitarism are ca opțiune secundă democrația liberală, căreia totalitarismul îi folosește, totdeauna alterat, conceptele. Așa cum orice creștin are înăuntrul său un fond vetero-testamentar, tot astfel, *mutatis mutandis*, orice sistem politic nedemocratic are o descendență democratică. Democrația este un „bazar de doctrine”. A te instala în modelul democrației înseamnă a putea judeca intrinsec paradigme diferite. A nega referința fondatoare a democrației **într**-un stat totalitar înseamnă a-l distruge pe cel din urmă (reformismul lui Gorbaciov era, pentru URSS, recunoașterea unei referințe democratice fondatoare).

A gândi identitatea națională înseamnă a te instala în modelul cultural european care oferă instrumentarul și sensul acestei probleme. A trece la blamarea occidentului în numele unei identități naționale devine, în acest caz, un nonsens ridicol. A rosti pluralitatea logicilor posibile înseamnă a te instala în buna tradiție a logicii europene. A blama tradiția aristotelică și a desființa silogismul (ca fiind paternalist și incompatibil cu gândirea tipică a femeii) înseamnă să împlinești acest gest cu instrumente pe care ți le oferă obiectul desființat. La fel, *Scrisorile despre logica lui Hermes*, în care Constantin Noica încerca să „depășească” logica „lui Ares” (model al celei occidentale, aristotelice, silogistice, etc.): cartea lui Constantin Noica este – observă Andrei Cornea – scrisă totuși în logica lui Ares.

Acestea par a fi victoriile cărții. Totuși, argumentele ei sunt mereu luate din fapte individuale, istorice, contextuale. Este soluția „comparației intrinseci” una universală? Adică: există pentru orice paradigmă în general un orizont difuz-comun care să ofere șansa unei „opțiuni secunde”? Pentru lumea actuală, lucrurile par să fie astfel: „dispunând de un pluralism al limbajelor, numai cultura europeană a putut treptat să se constituie **într**-un limbaj referențial, **într**-un metalimbaj valabil și pentru alte culturi, **într**-un autentic bazar cultural (s.n.) ospitalier...” (p. 127). Dar atunci ce este această cultură

europăeană, care este și cultură în sine, și cultură a tuturor culturilor? Analogia cu care îmi explic acest mod de a vedea lucrurile este una aristotelică. Dacă substanța este prima dintre categorii, dar în același timp și alte nouă (citește: oricâte) se spun despre ea, atunci ea însăși pentru sine este opțiunea ei primă, pe când orice altă categorie (citește: paradigmă) o are pe ea ca opțiune secundă.

Putem aplica o asemenea schemă în compararea a doua paradigme, în genere? Cred că nu. Tema străinului absolut, a celuilalt, a paradigmei care nu se particularizează prin simplul dialog, nu a fost dizolvată. „A dialoga” este un mod al culturii occidentale. Miza cărții lui Andrei Cornea este că acest mod transformă cultura occidentală în „opțiune secundă”. Transformarea nu este *a priori*, deși ea se verifică în toate ambuscadele în care cartea prinde relativismele contemporane, **într-o** inducție mereu incompletă. Nu putem fi de altă părere autorul. Dar nici dovada unei „opțiuni secunde” posibile *a priori* nu am obținut-o. Ceea ce înseamnă că ideea nu este încheiată. Nici pentru autorul cărții, nici pentru cititorul ei.

[1998]

Andrei Cornea, *Turnirul khazar*, ed. Nemira, 1997

În anii '90 citeam cărțile lui Andrei Cornea cu o fascinație motivată de impresia puternică a unui gânditor care *acum* își inventează instrumentele de lucru, *sub ochii mei*, și că îl pot urmări educându-mă și examinând alternativele pe care drumul gândirii sale ar putea să o apuce. Așa **s-au** născut, în cărțile acelui deceniu ale filosofului, distincția metodologică dintre temă și subiect (pe care am întâlnit-o în *Sciere și oralitate în cultura antică*) sau cea hermeneutică dintre opțiunea primă și cea secundă (pe care am studiat-o în *Turnirul khazar* sau în *Penumbra*). Aceste distincții păreau, în acei ani, să promită fortificarea lor la nivelul unor concepte operaționale în istoria filosofiei, de o originalitate care impresiona prin tușa poetului și o verificabilitate, de fiecare uimitoare, care atestau unghia după care recunoșteam înțeleptul.

Am conversat cu un prieten înainte să citesc „*Noul, o veche poveste*” **n**, cea mai recentă carte a lui Andrei Cornea, care reunește mai multe studii, cu subiecte diferite, dar despre a căror temă autorul ne asigură că este unitară. Prietenul mi-a spus că e tot chestia aia de demult, cu opțiunea secundă, cu tema și subiectul, că nu e nimic nou aici și că în fine, cartea e o piesă de manierism care poate impresiona

doar pe cel care nu cunoaște textele anterioare ale autorului. Eu cred că prietenul nu a avut absolut deloc dreptate. Am citit cartea fascinat, cu mintea îmboldită de întrebări, surprins de faptul că Andrei Cornea a stat ani întregi lângă Plotin sau Aristotel, traducându-i, sau comentându-i, dar pregătind în fond noua vârstă a conceptelor sale.

Ce este nou, așadar, în această carte? Subiectul unui mesaj era deosebit de tema lui după cum el exprima un sens explicit sau implicit, după cum spunea ceva efectiv sau miza subiacent pe altceva. Opțiunea primă se deosebea de cea secundă pentru a putea reliefa fundamentul comun al realităților contradictorii și concurente. Nu pot discuta aici filiațiile istorice și înrudirile și deosebiri ale acestor concepte. Pot doar să spun că în această carte există un studiu asupra modului în care Plotin recuperează *altfel* un model anaxagoric al lumii contra lui Platon, cum Plotin discută tema lumilor posibile ca subiecte¹⁰

ale unei teme comune care pier neavând un loc în tema însăși, cum arborele lui Porfir este tema de neocolit până și a gândirii rizomatice sau cum revoluțiile conțin comportamente restauratoare ale lumilor pe care le pot opune celei pe care o desființează, fie că fac apel la cea imediat anterioară celei defuncte, fie că inventează una mitică, dar dotată cu aceeași funcție istorică de predecesoare absolută.

Asemenea poziții îmbogățesc distincțiile anterioare prin sesizarea, din perspectiva lor, a unei ambivalențe umane generice față de nou. Orice subiect nou își domolește terifierea printr-un apel la o temă veche. În felul acesta, vechea distincție dintre opțiunea primă și opțiunea secundă devine aici filosofie a temporalității și implicit a istoriei. Cu această carte, conceptele lui Andrei Cornea își verifică valabilitatea, trecând de la etică, istoria artei sau critica relativismului la filosofia istoriei. Uneori, mecanismul pare dat drept o lege obiectivă a spiritului, alteori, e un adevărat complex psihic derulat chiar și în absența evenimentelor pe care cel implicat și le poate inventa ca să trăiască complexul indicat.

Sunt trei dimensiuni câștigate prin această temporalitate. 1) o înrudire cu mitul eternei reînnoiri, în sensul eliadesc, anunțată chiar de autor. 2) o înrudire cu dialectica hegeliană, întrucât acum raportul dintre temă și subiect intră în jocul temporal al negării

¹⁰ Andrei Cornea, *Noul, o veche poveste*, editura Humanitas, București, 2008.

negației. 3) o asemănare la care nu mă gândisem până acum niciodată, între raporturile lui Andrei Cornea și sensul noician al lui întru, cel puțin din perspectiva unei contradicții unilaterale instituită de la subiect spre temă. Iar despre toate acestea bucuria lecturii singură poate să dea seama.

[2008]

O istorie a neființei în filosofici greacă este o carte care îți poate aprinde mințile¹¹. Măcar din trei motive.

1. Pentru că este una dintre cele trei-patru cărți care inovează, reînțeleg și recompun principiile de interpretare ale filosofiei grecești scrise în română în ultimele două decenii. Reluarea eleaților, a sofistilor, a platonismului, a lui Aristotel, a stoicilor și a neoplatonicienilor siliți să răspundă unei probleme comune gândite de autor până ce devine criteriu de înțelegere a acestor filosofi face din această carte o nouă poartă spre filosofia greacă, pe care nu o bănuiam și care mă copleșește prin originalitatea ei.

2. Pentru că face vizibilă o problemă dominantă a gândirii lui Andrei Cornea, de la mai vechea *Scriere și oralitate...* (unde ea apărea ca distincție între tema și subiectul unui enunț) la *Penumbra* (unde ea apărea ca *opțiune secundă* a asumării existențiale a oricărei angoase în genere) la *Turnirul khazar* (unde tot ea apărea ca *opțiune secundă* care forța regândirea relativismului în ordinea unei rațiuni practice), și pe care aici o vedem ca teorie a neființei secunde, menite să deblocheze eleatismul și să arate *pluralitatea* căilor pe care filosofia greacă a putut ieși din constrângerile lui, fie negându-l variat, fie aplicându-l fidel, dar regional. Chiar dacă e validă analogia cu celelalte volume, aici există o răsturnare de perspectivă, așa încât, citind cartea, înțeleg că o așteptam fiindcă le citisem pe celelalte: pentru că tema aleasă ține, acum, de fundamentele filosofiei grecești, nu mai este doar o schemă aplicată unor subiecte în genere, ci una care își verifică justificarea aplicându-se obiectului celui mai nobil al filosofiei grecești.

3. Deoarece inteligența ei debordantă dă cititorului un mecanism conceptual atât de seducător, încât cititorul este legitim tentat să îl folosească după mintea lui (are dreptate Andrei Bereschi,

¹¹ Andrei Cornea, *O istorie a neființei în filosofia greacă*, ed. Humanitas, București, 2010.

cu care am comentat entuziaști cartea, comparând-o cu o mașinărie în care îți vine să te urci singur, pentru că *funcționează*). Schema este, inițial, simplă: la început, ni se spune doar că în filosofia greacă găsim două atitudini față de conceptul neființei, dintre care prima îl acceptă (dar îl relativizează), forțând astfel și o gândire a ființei pe măsura acestei inițiative (atitudine *meontologică*, de la *meon*, numele grec acordat pentru ceea ce nu este) și alta îl respinge (dar îi păstrează natura absolută), forțând astfel o asumare măcar regională a eleatismului (atitudine *anti-meontologică*). Citind această distincție, simpla curiozitate te face să te întrebi: dar medievalii, care au extras consecințele gândirii grecești, rafinându-le pentru că doreau să le conserve în fața diferitelor monoteisme, încap în aceste criterii? Mai mult: atitudinile lor față de aceste teorii *ne pot învăța ceva tocmai despre destinul lor strict grecesc, așa cum fructul spune ceva despre ramificarea rădăcinilor?*

Putem limpezi întrebarea (discretă și valabilă numai dacă acceptăm faptul că temele grecești își pot afla, uneori, fructul ulterior, unde mizele lor pot fi mai vizibile) pornind de la modul în care Andrei Cornea gândește neființa filosofiei grecești și enumerând rezultatele acestei analize. În centrul ei se află, firește, negarea absolută a neființei din *Poemul* lui Parmenide, iar din ea se desprind cele două clase de interpreți.

În prima clasă, această negare are, pentru Andrei Cornea, urmași în literă, care inițial mută teza eleat în spații regionale. Așa fac sofistii, mai cu seamă Antisthene, mutând în sfera limbajului și a puterii omenești de enunțare a adevărului întreaga teorie (Andrei Cornea vorbește despre continuitatea dintre eleați și sofști, iar astfel el oferă o intrare limpede în *Sofistul* platonician). Așa face Plafon, în prima etapă a carierei sale, când mută eleatismul strict în sfera ideilor. Așa fac atomiștii, mutând eleatismul la nivelul particulelor indivizibile. Așa face Epicur, mutând eleatismul spre eliberarea de spaima în fața morții.

În a doua clasă, această negare este relativizată de autorii care au curajul „paricidului” eleat, arătând că într-un sens secund și neființa este, ba chiar că această neființă relativă este fundament al posibilității discursului, poate, chiar și pentru cei care forțează calea antimeontologică (aici aș vedea, fie-mi permis, înrudirea cu *opțiunile secundă* ale autorului amintite mai sus). Așa face Plafon când admite

existența neființei relative pentru a putea stabili un criteriu de distincție a adevărului de fals în afirmațiile sofistului, reformându-și propria ontologie, dar și (așa cum foarte frumos arată autorul) materialismul „giganților” care se înrudeau cu o formă specială de eleatism. Sau Aristotel, când enunță forme speciale de neființă, vorbind despre accident, despre privare, despre sensurile categoriale ale neființei sau despre intelectul care „nu e nimic în act înainte de a gândi”. Sau stoicii, când vorbesc despre teoria încorporalelor.

Există ceva comun ultimei clase, și anume intenția de a folosi neființa secundă pentru a explica puterea noastră de a gândi individualul. Or această trăsătură mă obligă să îmi amintesc de un splendid text al lui Mathaeus din Aquasparta, de pe la începutul secolului al XIV-lea, tradus anul trecut la Polirom. El se întreabă dacă mintea noastră poate cunoaște particularele (o întrebare care, în istoria filosofiei, e ca o balanță în care deoparte stă platonismul, prin universalul oferit ca obiect legitim al minții și apoi modernitatea oferă nemediat aceleași minți particularele). El răspunde: dovada că avem acces la ele este că, deși nu putem decide dacă obiectele gândirii noastre sunt universale sau particulare când este vorba despre *cele ce sunt*, totuși nu putem gândi, dintre *cele ce nu sunt*, decât particularele. Iar aceasta pentru că mintea care le gândește, împreună cu toate conceptele ei universale, trebuie să fie *indiferentă* la ființă sau neființă, căci altminteri nu le-ar putea gândi.

Dacă Mathaeus spune așa ceva, biziundu-se pe o tradiție care urcă până la greci și are o ocurență specială în teoria universalului la Avicenna, atunci este *natural, legitim și necesar* să întrebăm dacă filosofia greacă meontologică nu a construit ceva mai mult decât tipuri de neființe secunde, și anume o instanță neutră la alternativa ființă/neființă, care să legitimeze canalizarea neființelor secunde spre cunoașterea prin ele a realităților individuale. E suficient să formulăm așa întrebarea pentru a ne veni în minte trei exemple, pe care doar constrângerile spațiale ale acestor rânduri ne împiedică să le dezvoltăm. *Receptaculul* platonician, loc neutru între ființă și neființă, posibilitate a lor deopotrivă, ar putea fi, din această perspectivă, mai mult decât o neființă secundă. *Retragerea* gândirii din dialogul *Parmenide* până în locul în care ne cercetăm întrebările neutri la ființa sau neființa obiectelor gândite e și ea un astfel de exemplu. Unul-Bine plotinian, „putere” a tuturor, „dincolo de ființă”, cauză chiar și a răului,

care „oferă ceea ce nu are”, al cărei statut aparent contradictoriu ar putea, eventual, să fie sugerat prin neutralitatea sa față de ființă și neființă. Dar cel mai mult, intelectul posibil aristotelic, care pare mai mult decât o neființă secundă, cât timp el stă în vârful unei ierarhii a facultăților care relaționează, cred, cu neființa: tactilul e damnat la ființă, văzul dotat cu pleoape se poate refugia în neființă, imaginația o poate produce iar intelectul e primul care asumă o distanță față neant, *recunoscându-l*.

Fie primită această orientare neființei grecilor spre probleme de teoria cunoașterii, antice sau medievale, drept restul lucid al unei lecturi cuceritoare până la uitarea de sine.

[2010]

Cartea doamnei Anca Vasiliu *Despre diafan*, apărută în 1997 la J. Vrin și tradusă de Irinel Antoniu în 2010 la Polirom este pentru filosofia românească o provocare categorică. Ea vizează reconstrucția unei problematice platonico-aristotelice, cu dezvoltări medievale grecești, arabe și latine, privind natura intermediară, de la diafanul și intelectul posibil aristotelic la receptaculul platonician, sau de la imaginea în tradiția greacă până la supraviețuirile ei în teologia creștină timpurie: o carte care știe, cu instrumente de maestru, să parcurgă constant intervalul dintre teoria artei și istoria filosofiei **pre**moderne pentru a arăta calea pe care modernitatea a uitat tema mediului, preocupată mai degrabă de natura individualelor care îl compun, dornică de a miza pe densitatea lor ontologică. Cartea este pentru mine provocatoare pentru că adresează o asemenea cercetare unei tradiții care nu a fost constant și fluent preocupată de tematizarea mediului, de acordarea unei valori ontologice acestuia, sau chiar de recunoaștere a faptului că producerea discretă a unui mediu cultural este condiția necesară, dar invizibilă, a apariției tuturor vizibililor. Cum poți înțelege o carte despre interval **într-o** cultură unde primatul creației și vocii individuale subminează sau descalifică, adesea, operele invizibile care produc mediere fără a fi ele însele poziții distincte (de pildă traducerile însele de filosofie clasică), ci doar punți de legătură care fac comunicarea posibilă? Soluția există, dar pentru a avea succes, ea trebuie asumată matur și radical: regândirea și depășirea propriei modernități, cu o deschidere sistematică spre temele filosofiei antice și medievale, a căror rețrăire poate fi purificatoare pentru tradiția filosofică locală.

Lectura cărții doamnei Vasiliu poate produce o perplexitate celui care nu are un teren ferm de abordare, întrucât parcursul ei dezvoltă pas cu pas tipul de atenție pe care îl solicită sau, poate mai fericit spus, modul în care își îngăduie cartea să își formeze lectorul pentru a o însoți în desfășurarea demonstrației. Perplexitatea vine din identificarea naturii ei: ce este ea? O lucrare de estetică dedicată conceptelor luminii și transparenței? Prefața unui de eseu de teologie vizuală patristică, care acum își caută sursele antice pentru a-și lua zborul spre texte neinvocate aici? O lucrare de noetică antică și medievală, unde lumina și transparența sunt binecunoscutele metafore ale Academiei și Liceului, rămase doar niște metafore spre a nu altera densitatea conceptelor? O fundamentare discretă a teoriei artei (sacre) în texte antice și medievale? Toate aceste tentații de lectură te pot apropia de carte, în parte legitim, dar fără a dezvoltă cred, nimic din parfumul ei discret și nici din densitatea sobrietății ei conceptuale.

Să încercăm, pentru a fixa *tema* acestei cărți, să-i parcurgem secvențele esențiale. Apoi, vom propune o asemenea temă și vom argumenta această identificare. Rostindu-ne argumentele, vom dori să prezentăm implicit importanța apariției acestei cărți *tocmai* în filosofia românească, așa cum am sugerat la început. Cartea își apropie cititorul cu un scurt eseu despre natura intervalului luminos, aruncându-i concepte (care acum trebuie să fie) vagi și mai degrabă paradoxale, despre natura neobișnuită a intervalului luminos, privi în *datorită* și *cu* a cărui transparență lucrurile sunt vizibile și devin fenomen. Înarmați cu acest concept, citim o analiză foarte atentă a câtorva capitole din *Despre suflet* al lui Aristotel unde fundamentarea teoriei diafanului trasează cu o precizie admirabilă trecerile ferme, depășind banala analogie, dintre vizibilitate și inteliecție. Fundamentarea noetică face un salt cosmologic în același capitol, unde natura diafană primește, prin analiza lui Themistius la textul lui Aristotel, rolul de mediu celest și de natură a intervalului dintre divin și sublunar, natură care fundamentează cosmologic raporturile dintre văz și cunoaștere gândite de Stagirit. La o primă vedere, întreaga teorie peripatetică a văzului și implicit, a cunoașterii, fundamentată pe afectare și implicând în mod necesar intervalul diafan în care afectarea poate avea loc, se poate opune teoriei lui Empedocle (care încheie prima parte a cărții), cel ce gândea vederea ca pe o izvorâre activă a puterii ochilor, ca focul

blând ce luminează obiectele spre a fi cunoscute. Preluată de Platon și apoi de Plotin, teoria lui Empedocle duce spre ideea medievală și, pe căi discrete, modernă a subiectivității active. Poate că de aceea doamna Vasiliu pleacă dinspre Aristotel (cu complementele sale de analiză la Themistius și Empedocle), recurgând în a doua parte la Platon, întorcându-se astfel spre un fundament al analizelor peripatetice în care densitatea continuităților umbrește regal separările de Aristotel. Ca și cum ne-ar spune cartea: pentru a înțelege fascinantele decizii din *Despre suflet*, trebuie să revenim la *Timaios* (teoria receptaculului), la *Parmenide* (teoria asemănării prin neasemănare) și la tratamentul platonician al imaginii, regândit în cheie peripatetică. Expusă astfel, analiza doamnei Vasiliu se constituie doar indirect într-o lucrare de estetică, de teoria artei sau de teologie vizuală. Acestea sunt prelungiri sau, invers, căi de acces spre carte.

De fapt, cred că avem aici un riguros tratat de ontologie. Argumentele sunt: 1. Analiza aristotelismului duce la o legătură spectaculoasă între transparență, imagine și intelect posibil. Aici, transparența (idiafaneia) este condiția esențială a vederii fiindcă vederea cere patru elemente: obiectul, organul și mediul în potență (diafanul), actualizat de lumina agentă. La fel, intelectia se produce prin reunirea inteligibilului, a imaginii (alias intelect pasiv), a intelectului posibil și respectiv a celui agent. Și la fel sinteza dintre sensibilitate și intelectie are loc între obiect, intelect și imaginea care primește, astfel, funcția diafanului. Faptul că imaginea leagă facultățile preface această analiză, dintr-un studiu al analogiei facultăților, într-o reflecție asupra ființei care se manifestă pentru subiect ca imagine. 2. Studiul cosmologiei lui Themistius este decisiv în ontologia doamnei Vasiliu: investirea diafanului cu funcție de natură celestă consistentă a tuturor „luminilor” sublunare ridică un termen născut din metaforă la rangul de concept ontologic. 3. Analiza receptaculului (chora) din *Timaios* conduce spre rezultate asemănătoare: descoperirea unui al treilea gen, al cuprinzătorului care dă cheia participației, ontologizează întreaga problematică a intervalului. 4. Observațiile doamnei Vasiliu asupra teoriei participației din *Parmenide* ne aruncă în plin neoplatonism, incipient la Platon: participarea sensibilului asemănător la neasemănătorul său transcendent, modelator grație acestei neasemănări este asigurată de mediul-receptacul (Plotin o spusese așa de frumos: participăm la zei prin virtute, fără a trebui să atribuim

astfel zeilor virtutea!). 4. Toate analizele doamnei Vasiliu conduc spre un punct explicit în carte: diafanul și toate instanțierile lui sunt numele premodern al „ființei fără quidditate”. Adică diafanul *este*, fără *a fi ceva anume*, dar le face posibile-vizibile pe toate cele ce sunt, producând în înțelegerea noastră spectaculoasa transgresie a diferenței ontologice. Acum e firesc, o asemenea trecere cade natural în sarcina ontologiei.

Un cititor se va gândi, poate, la Derrida și la *Chora* lui. Un altul va ști să reia cartea lui Andrei Pleșu despre ontologia intervalului care ia ca exemplu îngerii. Ambele sunt texte de ontologie înrudite. Eu m-aș gândi la spectaculoasa afirmație a lui Averroes privind un al patrulea gen de ființă, care cuprinde forma, materia și reunirea lor. Dar miza doamnei Vasiliu abia începe aici: arătând cum *imaginea*, în filosofia clasică greacă, se poate impregna de valențele ontologiei intervalului, autoarea transformă ulterior imaginea în vehicul al acestei ontologii spre spațiile medievale, latine sau, **într-un** sens special, bizantine, pentru că imaginea rezistă, în viziunea autoarei, „acuzăției de blasfemie” și poartă cu sine manifestarea în diafan a nevăzutului, comunicând-o oriunde mesajul ei poate izbucni.

[2010]

Ziarul scris cavalereste

După răsturnările de optică ale percepției generației '27 pe care le-a produs cu alte cărți, profesoara Marta Petreu a reușit să uluiască istoriografia literaturii prin**tr-o** reevaluare a publicisticii lui Mihail Sebastián¹². Deja teza a stârnit rumori proporționale cu schimbarea spectaculoasă de percepție propusă. Pe scurt: suntem obișnuiți cu romancierul Sebastián de după 1935, din care am reținut decepția pe care discipolul lui Nae Ionescu o resimte în fața prefeței antisemite pe care mentorul i-o scrie la romanul *De două mii de ani...* Totuși, Marta Petreu ne convinge că între anii 1927 și 1935 Mihail Sebastián a fost un susținător al *Cuvântului*, că articolele sale de polemist trădează influența deplină și reluarea zeloasă a lui Nae, că poziția lui aparține dreptei românești, mai întâi prin comentarii literare, apoi politice. Dar evoluția personalității lui Sebastián, foarte tânăr în anii săi de polemist, este explicată de Marta Petreu folosind o bază arhivistică

¹² Marta Petreu, *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu-Mihail Sebastian*, ed. Polirom, Iași, 2009.

ireproșabilă, dublată de un ochi format pe teren diferit (surpriză!) de al istoricului literar, și anume cel al psihanalizei.

Cartea convinge: citatele articolelor lui Sebastián dezvăluie un imitator îndrăgostit al Profesorului, pe care ultimul îl folosește isteț pentru a crea cupluri armonice în numere ale gazetei sale. Adularea lui Mussolini, ridiculizarea inițială a lui Hitler, urmată de glorificarea *Anschluss*-ului, teoria statului național închis „pe baze țărănești”, exaltarea revoluțiilor național socialiste, mistica regelui sunt teme prezente la amândoi. Dar succesul tezei și plauzibilitatea concluziilor cărții ne par a fi asigurate, de fapt, de dublarea istoriei literare de psihanaliză. Căci, peste aceste teme, Marta Petreu pune o grilă de lectură a afectelor celor doi. Nae, dunăreanul, are ucenic un alt dunărean. Cel din urmă are tracusul inițial de a fi evreu, dar primește o parte din responsabilitatea *Cuvântului*. Nae pare nederanjat inițial de acest aspect, ba chiar îl folosește când, la o aniversare regală, așază un articol propriu lângă unul al discipolului său, crede Marta Petreu, spre a sugera regelui legitimitatea legăturii lui cu Elena Lupescu. Simetric, celebra prefață îi apare autoarei un material didactic pentru legionari. Nu ne interesează aici oportunismul cu care Nae tratează chestiunea antisemită, ci faptul că Marta Petreu vede aici un complex de natură psihanalitică. Sebastián l-ar iubi sado-masochist (p. 158) pe Nae Ionescu, dorindu-și tragicul relației lor și asumând dezacordul ei târziu, după ce „tragedia” prefetei fusese calmată de bucuria zglobie a câtorva zile petrecute la Balcic de cei doi, unde Sebastián primește un neuitat costum de marinar de la binerăufăcătorul lui. Marta Petreu aduce de-a lungul cărții sale dovezi (iubirea lui Sebastián pentru Leny Caler, sub registru asemănător) pentru această lectură care o fac atât de plauzibilă încât, încheind cartea, mă simt tentat să îi mai caut un nume.

Astfel, dacă adolescentul Sebastián se simte la *Cuvântul* asemenea unui cavaler (p. 66) al Mesei rotunde tutelate de o figură arthuriană, tocmai urmarea prea fidelă a Tatălui face din el figura tipică a *fratelui fiului risipitor*. Mulți ar putea aici juca rolul fratelui, dar fidelitatea, gelozia, tragicul decepției și fericirea hiperbolizată a costumului de marinar trimit discret la acest rol care, chiar nenumit în carte, dă dreptate lecturii Martei Petreu. Iar analiza nici nu se poate opri aici, ca și cum am avea de-a face doar cu o istorie literară redusă la psihanaliză. Faptul că reducerea taberelor intelectuale interbelice la

istoria confruntării unor inconștiente *poate fi* relevantă înseamnă că luptele dreptei, stângii, sionismului și antisemitismului sunt doar întâlniri între frații aceluiași secol cărora numai distanța le poate judeca lecția privind traumele omului modern, mai universale chiar decât generația '27.

[2009]

„Boala fără nume”.

După ce am încheiat *Despre bolile filosofilor. Cioran*, cea mai recentă carte a Martei Petreu¹³, mi-am pus mai multe întrebări. Mai întâi, dacă am înainte o fișă clinică a vieții lui Cioran sau o meditație asupra naturii creatoare a excesului de orice fel. Apoi, dacă pot opune un model celui despre care citesc. Apoi, dacă istoria bolilor lui Cioran este relevantă pentru opera lui. Apoi, dacă modul în care Cioran își reprezintă conceptul bolii explică aderarea sa la dreapta politică a anilor '30 (cum sugerează Marta Petreu la p. 67). Și mai ales, de ce Marta Petreu numește simptomele din finalul vieții lui Cioran „boala fără nume”? Destule întrebări pentru a răscoli o minte și a o trimite pe filiere diverse, de la o simplă remarcă asupra excelenței cărții până la o meditație frământată și însoțită de rezistențele mele interioare menite, poate, să fortifice acceptarea concluziei privind *adevărul* celor spuse. Și mi-am răspuns astfel:

Pe tot cuprinsul cărții, Marta Petreu face o fișă clinică a bolilor lui Cioran, consemnate în scrisorile sale, în jurnalele sale, în mărturii ale apropiaților. Dar nu e doar atât. Fișa e relevantă, în tinerețea lui Cioran, pentru detalierea stimulilor intelectuali ai lui. Durerea, spaima de moarte, afecțiunile, fac din Cioran un mistic prin excelență, după binecunoscuta regulă a insuficienței trupești care produce un exces al spiritului. Apoi, fișa e relevantă, în bătrânețea lui Cioran, pentru retragerea spiritului său din individualitatea cotidiană. Aceasta e cheia, vede Marta Petreu, a unei identități profunde între setea tânărului Cioran de a găsi în boală topirea eului individual în universalitatea spiritului și spasmul senectuții topite cu adevărat în acea universalitate. (Să notăm aici și faptul, foarte important, că prin asemenea exegeză, Marta Petreu *face școală*: tot așa cum aici

¹³ Marta Petreu, *Despre bolile filosofilor. Cioran*, Editurile „Biblioteca Apostrof, Cluj, Polirom, Iași, 2008.

legitimarea organicului ca boală este cheie a spiritualului, la fel un discipol al Martei Petreu, Nicu Turcan, trece recent opera lui Cioran printr-un filtru al „filosofiei excesului”).

Un ins sănătos, geniu să aibă și tot e, fatalmente, superficial, nota Cioran în *Caietele* sale. Cum să ne opunem? Cu Goethe, cred: plenitudinea vieții, lipsa de exces și insuficiență, modesta măsură, claritatea și simplitatea împlinirii sunt creatoare. Și nu doar cu Goethe, ci mai ales cu Noica, pentru care nimic nu îl definește pe Goethe mai bine ca aceste trăsături. Însuși Noica invocă aceste motive ca să se „despartă” de olimpiian; altminteri, e limpede că nu ar fi spus niciodată că excesul și insuficiența sunt singurele producătoare de modele ontologice, și că echilibrul ar fi steril.

Miza cărții Martei Petreu nu constă doar în a spune că bolile lui Cioran îi explică opera. Nu e doar atât. Ea vrea să spună că bolile lui Cioran sunt forme de reprezentare concretă și organică ale unui sine angajat în pariul excesului și insuficienței producătoare de spirit. Numai așa boala poate explica „aventura mistică”, natura de intermediar între individuație și indiviziune, „meseria de bolnav” sau, în fine, natura de scară spre divin a bolii. Numai așa boala poate fi, cu transformările ei, cu chipurile ei, dezvăluitoare a subiectului. Un profund *mă doare, deci sunt* plutește în rândurile cărții Martei Petreu, transformându-i cartea dintr-o meditație asupra lui Cioran în sesizarea a ceva adânc omenesc și universal. Dovada cea mai clară a acestui fapt este că boala ultimă a lui Cioran, care nu îi mai atinge stomacul, picioarele, încheieturile sau respirația, ci mintea însăși, *nu mai are nume, iar medicii nu mai au explicație* (p. 81). Ea nu are nume fiindcă nu are cine să îi dea, căci ea singură a dat numele tuturor celorlalte, calificându-le drept forme de reprezentare ale angoasei. Aici însă, la acest nivel al realității, nimeni nu mai dă nume, iar a înțelege acest fapt înseamnă a povesti adevărul despre Cioran fără niciun rest.

[2009]

După *Acasă, pe câmpia Armaghedonului* (marea carte despre care nu am avut curajul să scriu, fiindcă nu mă pricep să comentez un roman, *lăsându-l* doar să îmi inunde sufletul ca o întâlnire cu adevărul care altfel ar trece pe lângă mine fără să am puterea de a-l rosti) Marta Petreu a publicat, în propria serie de autor de la Polirom, o nouă carte,

*De la Junimea la Noica, Studii de cultură românească*¹⁴. Volumul acoperă segmentul cel mai semnificativ și mai disputabil al filosofiei românești, din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea și până spre jumătatea secolului al XX-lea. El se declară în introducere, cu modestie și grație, unul relativ eclectic. Dar deosebirea de subiect nu afectează o temă unitară vizibilă. De fapt, Marta Petreu gândește o perioadă istorică a filosofiei românești, fie că este vorba de universitatea clujeană, de Cioran, de Eliade sau de Motru, propunând ipoteze cu argumentare spectaculoasă pentru a spune un singur lucru, a cărui rostire o asum în toată imperfecțiunea reformulării:

că istoria culturii românești a trăit marea provocare a modernității europene **într-o** manieră *atipică*, în care a asumat „progresismul” modernilor, dar a experimentat pentru prima oară tot în timpurile moderne și motivele pentru care modernii înșiși și-au lansat temele lor drept o critică la experiențe pe care ei le-au trăit, dar pe care cultura română trebuia să și le asume pentru a avea o reacție coerentă la ele. O asemenea teză are două consecințe. Mai întâi, faptul că etichetele pe care le acordăm azi dezinvolt marilor figuri culturale, precum și înrolarea lor **într-un** discurs politic trebuie gândite mult mai prudent, drept un spațiu de dezbatere interior în care alternativele sunt problematizate *mai înainte* de a înregistra simpla lor poziție jurnalistică, prin care îi reținem simplificator. A doua consecință: faptul că istoria filosofiei românești se poate scrie și *altfel* decât înregistrând pătrunderea progresivă a unor idei tipice unei epoci a filosofiei universale și clasificând preocupările românești după receptivitatea la acestea. Și anume, ea poate fi scrisă surprinzând natura gândirii celor care au știut să tematizeze principal o experiență istorică indiferent de circumstanțierea răspunsurilor publice pe care le-au dat acelorași teme (pe carele reținem mereu trunchiat, ideologic).

Iată exemplificarea, în unul din studii, singurul la care mă refer aici: eticheta pusă în general asupra culturii române moderne drept „cea mai antisemită” a epocii este o eroare, deoarece chestiunea evreiască a finalului secolului al XIX-lea a fost mai întâi o provocare a

¹⁴ Marta Petreu, *De la Junimea la Noica, Studii de cultură românească*, Polirom, Iași, 2011.

modernității (imigrația evreiască dinspre Rusia, urbanizarea Principatelor etc.) a cărei măsură justă este de găsit în istoria intelectuală unde *filosofii* spun altceva decât **s-a** obișnuit să îi rețină istoria. Când Eminescu visează, cu Mite Kremnitz, să plece în Dobrogea ca în pământul vieții simple și edenice, tot acolo unde el recomandă și plasarea imigrației evreiești (pentru „agricolizare”, p. 56), Marta Petreu știe să vadă în acest subtil element un mod profund omenesc al gânditorului (politic?) de a-și asuma el însuși cel dintâi o originaritate în care vorbește numai spaima de oraș, de modernitate și de drum de fier. La fel, alături de liberalismul și umanismul declarat al lui P.P. Carp, Marta Petreu așază unghiuri de lumină discrete analogice despre Maiorescu, Hașdeu, unde nivelul de problematizare a modernității este contextul adevărat al discuției oricărui element alogen și unde simpla etichetă de antisemitism a unui șir de filosofi este cel puțin simplificatoare. Studiul nu „scuză” ideologiile criminale care au descins în politica interbelică, ci atrage atenția asupra altui strat, mai profund, al unei istorii în care orice populație imigrantă și cea receptivă au suferit simultan și au trăit împreună timpul modern.

[2012]

Cum poate căuta omul recent Sfântul Graal?

Este foarte euforizant să constăți faptul că spațiul disputelor intelectuale, în ultimii doisprezece ani, a evoluat lent și sigur de la un șir obsedant de polemici asupra naturii identității etnice locale spre o chestionare responsabilă a lumii moderne. „*Omul recent*” al domnului H.R. Patapievici este cel mai solid exemplu în acest sens: după ce, în 1995, un cunoscut filosof român susținuse o conferință despre identitatea tematică a filosofiei românești în care era de părere că existența unei idei-pivot (cum ar fi meditația asupra naturii etnicului propusă de Noica) ar putea constitui nucleul acestei identități tematice românești, apariția „*Omului recent*” schimbă radical sensul acestei inițiative, punând în joc o judecată universală asupra culturii europene și a lumii moderne: pentru autor, lumea „recentă”, produs natural și exacerbant al modernității, stă sub semnul cumulării tuturor relelor pe care spiritul european le-a putut produce, de la pierderea transcendenței și până la ideologia relativismului contemporan. Ne vom strădui să clasificăm în cele de mai jos natura argumentelor cu care a fost receptată cartea și să reformulăm tezele principale ale ei, **într-o** comparație cu un alt model de analiză a aceleiași teme, pentru a

ne propune în final un test al consistenței soluțiilor alternative ale volumului. Presupunem că este validă afirmația: consistența soluțiilor propuse poate da cea mai bună legitimitate unei critici a unei stări de fapt.

Din iarna anului 2001, filosofii, criticii literari, cronicari de toate felurile, academici sau mărginași, tulburați sau edificați, veninoși sau feciorelnici, discută înverșunat tezele acestui volum. O parte din intervenții au fost *partinice*: ocolind înfruntarea teoretică, atacurile postmoderne au formulat obiecții afective, opunând simplist tezelor cărții propria ideologie, criticată în carte; alte intervenții au fost *academice*: ele au criticat segmente din raționamentele cărții, declarându-le sofistice sau insuficient informate, respingând o mare parte a cărții sub acuzația „amestecului genurilor”: când fragmente de un evident lirism confesional se amestecă cu judecăți de valoare radicale asupra lumii moderne, sau când analize parțiale ale unor episoade ale istoriei filosofiei se amestecă producând formularea (discutabilă) unor necesități implacabile (puse mereu sub sintagma „nu întâmplător”) scepticismul celui versat în istoria ideilor devine reticent. O altă parte a recenziilor¹ fost *slugarnică*: răspunzând primului tip de recenzie, această ultimă parte a simpatizat cu critica secularizării pe care o realizează dl. Patapievici în carte, comentând cartea din perspectiva unei nostalgii paseist pietiste. Cu totul și cu totul minoritar mi s-a părut însă un alt gen de intervenție, deși ar putea fi prezentat drept singurul onest și profitabil. Dacă facem portretul acestui gen de intervenție, atunci pornim de la presupозиția: într-adevăr, este o experiență fundamentală a gândirii să te întrebi care sunt acele decizii esențiale și *greu vizibile inițial* care afectează configurația spirituală a omului contemporan și care au fost luate pe parcursul unei istorii culturale divizate convențional în tradiție și modernitate.

Iar cartea domnului Patapievici constituie această meditație. Oricât amestec al genurilor am găsi în ea, oricât radicalism al opiniilor ar transpare din paginile cărții, oricât de greu ar fi de găsit genul proxim al unor judecăți despre sistemele politice contemporane, istoria cosmologiei moderne și exegeza evanghelică, totuși, volumul articulează câteva afirmații în favoarea unei teze centrale: modernitatea s-a născut prin pierderea sensului tradiției, ea a anulat valoarea transcendenței și a produs omul „recent”, a cărui configurație

spirituală haotică îl destinează celor mai variate și mai contradictorii forme de paupertate spirituală, intoleranță politică, pierdere a sensului studiului (nașterea erudiției universitare autosuficiente), falsificare a experienței religioase. Acestei teze generale i se adaugă o precizare esențială, repetată frecvent pe parcursul cărții: această stare de fapt nu provine din esența spiritului modern, ci din proasta înțelegere și generalizarea pripită a bunurilor pe care ea le oferă (de exemplu, prosperitatea este un bun al societății de schimb, dar tratarea tuturor valorilor sub conceptul de marfă este un rău).

Teza generală este susținută de o primă serie de explicații care vizează modernitatea (și nu doar lumea „recentă” a postmodernilor) ținând de istoria ideilor care vin să o sprijine din domenii diferite (diferența lor ar da gloria și legitimitatea concluziei). Și anume, dacă lumea modernă și cea recentă înseamnă „*Dumnezeu a murit*”, atunci existența unei civilizații bazate pe acest postulat este explicabilă istoric. Pe de o parte, idealul fizicii secolului al XVII-lea, care elimină ipoteza transcendenței personale creatoare: autorii acestui ideal sântmfelectualii care au mizat pe funcția de *hegemonikon* a rațiunii în facultățile sufletului. Apoi, transformarea tuturor reprezentărilor legate de substanță și spațiu ale tradiției în reprezentări de natură temporală, ceea ce are drept consecință, în opinia autorului, negarea unor raporturi autentice cu eternitatea și închiderea într-o temporalitate radicală și autarhică („*omul recent reprezintă triumful eliminării oricărei substanțe din gândirea umană și înlocuirea acesteia cu timpul*” p. 225): responsabilii unei asemenea reprezentări existente în modernitatea europeană ar fi evreii (pp. 191 – 193). În plus, apelul *protestantismului* la un principiu de explicare a realului pornind de la evidență (*sola scriptura* în hermeneutică, materialitatea lumii date în cunoașterea științifică), îl face pe acesta din urmă vinovat, în ochii domnului Patapievici, de geneza unei civilizații fundamentate pe ideea morții lui Dumnezeu (p. 87).

Acestui set de teze privind modernitatea îi este adăugat un nou set, dedus din primul și care privește direct ideologiile „omului recent”: postmodernismul, ca reacție la și exagerare a modernității, reprezintă un efect posttraumatic al despărțirii omului european de tradiție și de legitimitățile pe care acestea le oferea (p. 119), dar reprezintă și efortul de autolegitimare a omului exclusiv prin caracterul de noutate al actelor sale, ca într-o tehnică în care

mijloacele sunt perfecte iar scopurile sunt pierdute. „Răul” fundamental al postmodernității este iluzia posibilității de a instaura un gen de viață care asumă radical diferența, indiferent de natura ei religioasă, biologică, esențială sau rizibilă, întemeiată pe postulatul raportului de indiferență între valori și suporturile lor (astfel încât această ideologie este rezumată sub titulatura corectitudinii politice). Teza fundamentală a „*Omului recent* acest ideal este antimodern (e contradictoriu declarației drepturilor universale ale omului, fiindcă aici nu mai există universalitate a omului – p. 400), este antiumanist (dacă omul nu are nicio natură, atunci nu am mai avea niciun temei să ne pierdem respectul pentru el văzându-l că se transformă în orice) și, în fine (teza cea mai puternică), idealul asumării radicale a diferenței implică în mod necesar contradictoria acestui țel, adică realizarea unei uniformizări barbare, totalitare, instaurarea unei poliții a gândirii, în care singurul postulat admisibil ar fi acela al obligativității la diferență (pp. 239 – 240 și 297), adică o lume în care intelectualul însuși este un „*gardian ideologic*” (p. 248). Și, în fine, o ultimă teză (ordinea ne aparține): corectitudinea politică este o formă de barbarie fiindcă ea nu poate instaura un concept al datoriei, deoarece acesta din urmă există numai în prezența unei societăți ierarhice (p. 91). (Ceea ce ar fi teribil dacă ar fi verificabil; în ce mă privește, cred că pot totuși imagina o societate cu raporturi ordonate dar neierarhice – egalitară, sau reprezentativă – și care să funcționeze după conceptul respectului și cel al datoriei bazate pe analogia existenței în indivizi diferiți numeric dar indiferenți esențial a unei naturi raționale comune care să întemeieze un imperativ categoric și în absența unei ierarhii).

La aceste două șiruri de teze, autorul formulează, în mai multe rânduri și în maniere diferite, o soluție. Iată câteva exemple: „*redescoperirea faptului că principiul de transcendență este un principiu natural de manifestare a lumii*” (p. 96); „*antidotul... trebuie căutat mai degrabă în zona discernământului, decât în acumularea de informații; prin urmare, am avea nevoie mai degrabă de ceva de ordinul inteligenței și al caracterului, decât de ordinul tehnicului*” (p. 253); și, în fine, lista celor imperativelor de la pp. 454 – 455, unde dl. Patapievici denunță substituirea principiului transценденței cu ideologiile de orice fel, enunță necesitatea experienței religioase și lasă totul pe seama cuvântului „*discernământ*” care devine cheie și simultan, deocamdată, mister al cărții căreia îi studiem morfologia.

Este foarte posibil ca întreg centrul de greutate al soluției propuse să se afle în conotațiile cuvântului „discernământ”, căruia nu i-am descoperit încă determinabile pe parcursul lecturii. Știm doar că discernământul se asociază culturii și ambele sunt determinații aristocratice, opuse divertismentului și distracției care, spune autorul, sunt democratice (p. 383). Am aflat, într-adevăr, că el este individual, că implică experiența religioasă (rămâne ca o gravă problemă întrebarea: ce se petrece cu nefericitul lipsit întâmplător de această experiență, îl putem accepta ca „diferit”? 15). Mai bănuim că discernământul ar mai fi definit și ca o bună raportare la tradiție, ceea ce ar însemna, între altele, respingerea pretențiilor de a legitima viața pe invenția voluntară a propriilor condiții de existență (pretenții incriminate textual la p. 112). Dar, mă întreb, oare posibilitatea de a inventa registrul de presupoziii și legitimări ale vieții fiecăruia nu este una dintre cele mai prețioase cuceriri ale omului european, câștigată contra tradiționalismelor închise identitar și care refuzau, în genere, accesul la „dreptul de a fi altfel”? Sau: care este criteriul restrictiv al pluralismului pentru a salva funcția discernământului liber, fără a radicaliza caricatural cultul diferențelor? Mărturisesc că, după lectura volumului, nu știu să răspund acestei întrebări, dar rețin trei presupoziii care guvernează tacit cartea: a) „*orice progres din vizibil se face pe seama unor amputări în invizibil* (p. 12) (altfel spus, răul omului recent ar putea fi anulat prin recuperarea discernământului, adică printr-o rezervă atent modulată față de orice progres în vizibil sau, eventual, un regres în vizibil foarte igienic spiritual?); b) „*corectitudinea politică, cel mai redutabil instrument neși anti-concurențial, are drept scop eliminarea concurenței naturale*” (p. 310) (altfel spus, concurența naturală trebuie păstrată, pentru garantarea autenticității omului: dar între cine trebuie ea exercitată: între confesiuni? între rase?); c) „*că nu mai există instanțe înseamnă... că omul poate opta liber... pentru orice transcendentalii dorește*” (dacă acesta este răul vieții noastre recente, există oare, în schimb, un criteriu clar de deducție a transcendentaliilor pe care omul ar trebui să îl adopte rapid, ca un rezultat al discernământului său? Aș îndrăzni să

1 (1 Observația îi aparține lui Andrei Bereschi, în conversațiile pasionante pe care le-am avut în marginea acestei lecturi fundamentale.

propun faptul că, dacă am avea acest criteriu infailibil, atunci facultatea discernământului ar fi una practică, adică ar răspunde la întrebarea „ce trebuie să fac?”. Dar, dacă nu suntem în posesia criteriului sau dacă știm că nu avem dreptul să îl aplicăm universal, atunci discernământul, așa cum îl concepe domnul Patapievici în volumul de față, este o categorie pur teoretică, fără incidență asupra lumii practice, deoarece nu ar putea oferi o soluție efectivă.)

Un test eventual al afirmației noastre ar fi următorul: după ce am schițat tezele primare și secundare, soluția și presupозиția cărții, **într-o** eventuală și modestă rezumare, să ne imaginăm care ar fi „lumea bună” care ar fi de contrapus omului recent: este o lume în care transcendențele sunt riguros controlate cel puțin în anumite domenii, preferințele sunt dictate în anumite domenii, textele și hermeneutica lor sunt ordonate riguros și prescrise în anumite domenii, iar tradițiile nu pot fi niciodată reinventate decât cu riscul căderii **într-o** delegitimare superfluă și mondenă. Iar acest „anumite” este incontrollabil, fiindcă el presupune un indicator practic, absent din schema pur teoretică a discernământului.

*

Nu țin să atrag atenția pedant asupra acestei eventuale rupturi a argumentației pentru a demonta una dintre cele mai importante și mai impresionante critici ale modernității pe care le-a dat cultura română și care este „*Omul recent*” al domnului Patapievici, ci pentru a sesiza existența în cultura română a unui model alternativ, diferit ca factură teoretică, dar ridicând aceeași problemă a radicalizării principiului pluralismului văzută ca determinație fundamentală a omului contemporan: mă refer la cartea domnului Andrei Cornea, *Turnirul khazar* (ed. Nemira, București, 1997). Nu voi reexpune tezele cărții domnului Cornea, dar mi se pare foarte ispititor să remarc în această analiză caracterul simetric al celor două abordări. „*Omul recent*” propune o critică a relativismului oferind o soluție ireproșabilă teoretic și care nu poate fi principiu practic din lipsa unui criteriu de demarcație a domeniilor în care este aplicabil, pe când „*Turnirul khazar*” propune aceeași critică a relativismului oferind un concept foarte atent construit ca principiu practic dar fără pretenția unei aplicabilități universale, ceea ce blochează formula unei soluții de depășire teoretică a relativismului.

Soluția domnului Cornea, formulată foarte succint, este

înlocuirea reclamării isterice a naturii diferenței cu descoperirea termenului mediu (și, eventual, fondator) a doua identități diferite. De exemplu, khazarii au, iles ca religie iudaismul văzând că, în concurența dintre iudei, creștini și musulmani, iudeii figurau ca termen secund, presupus de celelalte două, și anume ei figurau ca *loc unic deschis pluralismului*. Conceptul funcționează în mod evident în ordine practică așa cum „discernământul” din „Omul recent” este mai greu de conceput. Dar conceptul opțiunii secunde, propus aici, este mai greu susceptibil de funcționalitate în câmp teoretic: există întotdeauna oare un exemplu de opțiune secundă disponibilă, altfel decât întâmplător și în niciun caz universal? fixistă opțiune secundă în întâlnirea cu o cultură radical diferită, astfel încât să respectăm regula jocului, adică opțiunea să fie de același ordin logic ca și elementele prime ale comparației? Deși am putea miza pe genul uman, totuși el este atât universal cât și, din punctul de vedere al relativismului, un termen discutabil pe care, pentru a-l folosi, ar Trebui mai întâi să îl întemeiem.

Simetria celor două poziții pare acum evidentă și aduce un câștig în plus analizei noastre, dacă ea nu este orientată doar din punctul de vedere al discernerii analitice a opțiunilor volumului „Omul recent”, ci este orientată și din perspectiva unei sincere și preocupate căutări a răspunsului la întrebarea: ce anume determină, în fond, geneza modernității și a omului recent, cum putem propune cel puțin o ordine onestă în haosul valoric din care sentimentul legitimității, universul ierarhic, inegalitatea naturală, orientarea în funcție de transcendent, cultul gloriei și nu cel al valorii de schimb par a fi dispărut iremediabil? Autorul unuia dintre volume a propus drept cheie teoretică de explicare a căderii refuzul istoric al transcendenței din idealurile lumii moderne și a căutat soluția în repararea acestei pierderi. Celălalt autor nu a căutat o explicație istorică, inutilă de altfel demersului său, ci a propus direct strategia practică de descoperire a termenilor medii ca surmontare a dificultăților relativismului. Pentru prima soluție, știm că este nevoie de formularea ei practică, pentru a doua, de explicarea valorii ei universale.

Cu titlu de ipoteză, cu speranța modestă că mai există încă modele explicative ale acelorași realități, vom încerca în cele de mai jos schița unei a treia explicații, despre care vom argumenta în final că împlinește ambele condiții, adică este atât principiu teoretic de explicare a soluției la relativismul total, dar are și aplicabilitatea

practică a soluției secunde *cojistatabile practic* și nu doar prescriptibile teoretic.

Să evocăm un număr de fapte care circumscriu, de aproape sau de departe, trecerea de la tradiție la modernitate (distincție pe care o asumăm pentru a răspunde la întrebarea: care sunt acele decizii fundamentale ai căror moștenitori istorici și culturali suntem și care ne determină comportamentul „recent”?). La începutul Evului Mediu, Sfântul Augustin construiește o antropologie creștină, bazată pe ideea subiectivității cu facultăți analogice persoanelor Treimii, definită prin voință, care concurează ideea subiectivității care se determină prin propria sa acțiune și care este o concretizare a unei inteligențe universale, cosmice, intermediare între transcendent și lumea sublunară, de proveniență aristotelică, stoică, plotiniană, în formule diferite dar polarizate de aceeași temă. Spre sfârșitul Evului Mediu, în edictul lui Templier (1277) cele două modele intră direct în conflict și instituțional, modelul augustinian câștigă, aliat de această dată cu ideea că subiectivitatea se întemeiază prin actul propriilor intenții, idee de proveniență avicenniană. În secolul următor, intenționalismul de tradiție augustiniană (scotismul) apără constituirea subiectivității ca intenționalitate, iar nominalismul ockhamist polemizează cu orice naturi intermediare (între om și Dumnezeu, între subiect și obiect, etc.) Modernitatea debutează cu anularea intermediarităților cosmologice (dispariția cerului intermediar de origine aristotelico-neoplatoniciană), cu idealul cartezian al subiectivității care decide singură pe baza propriilor facultăți și raționamente existența divină și este preocupată, în unul din secolele de glorie ale ei, să descopere determinații transcendente ale omului generic din perspectiva cărora să deducă prescripții de bază privitor la om și la prezența lui în lume. Având în vedere faptul că toate aceste fenomene revin, în fond, la abandonarea universului ierarhic al anticilor și al medievalilor și la asumarea unui univers infinit și omogen, cum este cel al modernilor, precum și faptul că acest proces înseamnă înlăturarea intermediarilor în cosmologie (cerul sensibil), în ontologie (inteligența universală), în logică (realismul universaliiilor), în teologie (angelologia, în continuă eclipsă în modernitatea europeană), așa recunoaște mai degrabă trecerea de la tradiție la modernitate ca fiind marcată de proiectul sistematic distructiv al naturilor intermediare precum și de orientarea excesivă a sensibilității moderne spre

antinomii radicale (tradiție-modernitate, autentic-fals, vechi-nou, dreapta-stânga, religios-recent, etc.). Pentru a vorbi metaforic, aş spune că modernitatea nu este deloc marcată de absența unui Dumnezeu, sau de recunoașterea de proastă calitate a lui **într**-un idol de factură recentă, adică nu absența tematizării bune sau rele a transcendenței ne lipsește, ci este absent din lumea noastră cerul intermediar, pe care îl aveau anticii și medievalii, sub forme infinit variate și de care modernitatea **s-a** dezis. În plus, pierderea credinței în mediere a adus cu sine și formula morții lui Dumnezeu.

În conceptul acestui „cer intermediar” (deși lămurirea lui m-ar face dator cu un număr de pagini explicative) ar intra în primul rând faptul medierii între unu și multiplu, între identitate și diversitate: fără cerul intermediar, prezența însăși a transcendenței poate fi uniformizatoare, monotonă și intolerantă. Este adevărat că ipostazierea lui cosmologică este un fapt revolut: dar depășirea unei viziuni despre univers trebuie să antreneze oare și depășirea tuturor analogiilor pe care anticii și medievalii le făceau în textele lor între acest cer intermediar și temele inserției omului în lume? Nu e locul pentru a desfășura întreaga temă, dar mă voi mărgini să ofer două exemple de analogii ale acestui concept desprins din universul ierarhic al „tradiției”.

Primul exemplu se referă la Aristotel și la discursul lui politic. Fără a vorbi de ceruri intermediare, el crede că omul este definit integral de viața în cetate, din**tr**-un motiv foarte simplu: el trebuie să caute dreptatea ca regulă universală și **s-o** aplice în cazuri particulare, deși doar zeii trăiesc, singuri în *eternitatea* lor, între universalii, și doar fiarele posedă în întregime lumea evenimentelor individuale irelevante universal, în *temporalitatea* lor radicală. Omul este intermediar deoarece caută dreptatea așa cum am definit-o mai sus: el nu e nici singur, nici în haită, nici în singurătate, nici între rudele sângelui său, ci el intră în lumea spiritului dacă a găsit intermediarul dintre acestea, adică prietenii, asumând un timp intermediar între eternitate și temporalitatea oarbă, adică răgazul (*scholē*), din care a provenit idealul grec al școlii, ca loc în care prietenii caută adevărul pentru a împlini acțiuni care își conțin scopul și care nu sunt esențialmente nici semnul trudei proiective, nici semnul lenei divine, întrucât amândouă compromit umanul. (Util de reținut că în *Meteorologice* filosoful compară aceste acțiuni cu mișcările cerului). În

acest exemplu, existența prietenilor au funcția intermediarului între lege și eveniment, între transcendent și imanent, între dihotomii în general.

Al doilea exemplu se referă la Averroes: marele arab a interpretat teoria peripatetică a intelectului postulând existența unei inteligențe unice a oamenilor. Oricât de multe dificultăți ar fi creat acest proiect teoriilor creștine ale cunoașterii, modelul funcționa cât timp susținea că evenimentele oricărei gândiri personale sunt actele de individuare ale inteligenței unice, care garantează învățarea, comunicarea, înțelegerea, în numele unui ideal al comunității raționale asigurate ontologic. Inteligența lui Averroes este și ea un tip de intermediatate între omul capabil de experiență intelectuală și transcendența de negândit a universului ierarhic.

Să observăm atent funcționalitatea celor două exemple: ele au premise teoretice (admiterea unei intermediatări între cuplurile antinomice și orientarea spiritului spre descoperirea lor), dar ele sunt aplicabile practic, fiindcă existența lor nu presupune constrângerea evenimentului sub șablonul lor, ci doar constatarea discretă a existenței lor. De exemplu, conceptul prieteniei, care am văzut că, pentru Aristotel, era analogic celui de cer intermediar. El este un concept teoretic, pentru că se poate spune că în general și sub orice raport, prezența lui poate media conflictele și păstra diferențele, ceea ce despre conceptul transcendenței nu se poate spune niciodată. Dar el este și un concept practic, deoarece el poate fi indicat (constatat) fără a pretinde posesia regulii de producere a ei. Vreau să spun: acest „nume analogic” al cerului intermediar funcționează exact în maniera „opțiunii secunde” a lui Andrei Cornea, ori de câte ori punem problema vreunui relativism: poți fi, la limită, homosexual, feminist, newage-ist, poți scrie „X-mas” în loc de Christmas, dar compania prietenului diferit, aflați amândoi în căutarea binelui nedeterminat (fără de care prietenia nu mai este intermediatatea, ci angelicitate căzută) rămâne încă mântuitoare. Pentru a parafraza o expresie citată în volum (p. 444), nu câștigul bursei de mărfuri, ci căutarea Graalului este unicul rezultat necesar al prieteniei, sub orice formă s-ar arăta ea. (Pentru a multiplica metafora, discuția despre modernitate și omul recent, lansată cu strălucirea scriiturii acestui volum, este una dintre istoriile căutării potirului, în cavaleria spirituală a intelectualilor noștri, istorie în care fiecare și-a definit câte un loc propriu. Rămas între prieteni,

omul recent încă nu este pierdut.)

Volumul domnului Patapievici se încheie cu un strălucit și subtil comentariu al întâlnirii de la Emaus. Chip al modernității, destin al omului european, licăr de la capătul drumului, teologia Sfântului Duh inspirată de părintele Scrima (cum o mărturisește autorul într-un interviu recent acordat unei reviste ieșene – *Contrast*, 1/2002) pare să reunească soluțiile analizei politice, economice, istorice și filosofice ale volumului. Oare nu ne-am putea întreba dacă nu cumva discipolii care nu îl recunosc pe Christos o fac tocmai pentru că principiul intermediarii întrupate li se pare incredibil? Ceea ce ei refuzau, nu era Dumnezeu viu și personal, adică nu refuzau folosirea unui principiu transcendent explicativ al unei lumi imanente, ci viabilitatea intermediarii. Optând pentru această din urmă formulă, ne-am putea încetini pasul, ne-am declara mai puțin intransigenți în judecarea definitivă a „omului recent”, am fi mai puțin edificați în propriile noastre poziții și instrumente și am căuta să cultivăm și să descoperim, acolo unde el este dat, drumul intermediantăților între noi și transcendent ca soluție primă în ordin teoretic (ca regulă universală de catalogare a atitudinilor tradiționale și moderne) și secundă în ordin practic (adică fără pretenția de a-l deduce universal, să constatăm inefabila lui prezență). Aceasta, însă, rămânând fermi în credința că drumul intermediantăților este bun întrucât ne ferește de isteria ireductibilităților relativiste, deși multiplică numărul căilor de acces dincolo.

Un dialog cu pagina 105¹⁶

Cea mai recentă carte a domnului Horia-Roman Patapievici, *Despre idei & blocaje* (Humanitas, 2007) are un set de presupoziii atât de acceptabile și o logică atât de limpede încât mintea nu își încetează construcțiile după încheierea cărții, iar tentația de a încerca forța argumentației, construind modele alternative, pare de neocolit. Cartea discută absența unei continuități în filosofia românească și nivelul minimal al constituirii spațiului public românesc destinat schimbului de idei. Ea conține o analiză istorică dedicată fiecăreia dintre cele două teme care explică precaritatea actuală a lor. În istoria ultimelor secole,

¹⁶ Am mai publicat acest text în volumul „Bună dimineața, filosofie,” ed. Bastion, Timișoara, 2008. L-am reluat însă aici de dragul completitudinii sale cu comentariul anterior la Omul recent.

nu am trăit nicio traumă al cărei efect să ne trezească la o dezbatere de idei autentică și continuă. Nu avem o continuitate în filosofia românească deoarece mediul impersonal al schimbului de idei nu s-a putut ridica la un nivel suficient pentru a putea asigura transportul temelor de la o vârstă culturală la alta (absența unei limbi filosofice durabile, a unor comunități de dialog cu reguli proprii bine respectate); la fel, nu avem un spațiu de dialog al ideilor pentru că știința care gândește sensul culturii și stă în centrul ei, filosofia, nu a putut da procedurile proprii acestui dialog și nu a putut imprima un ritm intelectual acestui spațiu (confuzie cu spațiul literar, imitație anacronică a modelelor occidentale). Aceste două concepte, legate într-un cerc în care fie reforma spațiului public poate da continuitate filosofiei, fie continuitatea unei filosofii poate genera un spațiu public al ideilor, întemeiază un gând care arată caracterul fundamental al meditației desfășurate: numai prezența unui spațiu public bine ordonat (împreună cu meditația filosofică, oricare ar fi relația de cauzalitate dintre ele) poate conduce la acceptarea unei *realități* comune membrilor acestui spațiu, iar în lipsa ei rămânem o colecție de păreri particulare fără nicio relevanță *reală*.

Pentru a gândi această stare de fapt, domnul Patapievici înfățișează două modele de înțelegere a distribuției culturii generale și speciale și o soluție. Încerc să le enunț și să le gândesc pe fiecare dintre ele. Astfel, autorul asumă faptul că orice cultură, pentru a funcționa bine, are nevoie de un bun echilibru între conceptul culturii generale și al culturilor speciale. Aceasta s-ar putea realiza în două feluri: mai întâi, prin distribuirea lor ierarhică și asigurarea unui principiu bidirecțional de circulație a ideilor, asemenea universului neoplatonician (modelul scării). Aici discursul filosofiei se află în vârful ierarhiei și bunul dialog cu celelalte nivele îi asigură continuitatea istorică. Apoi, prin raportarea filosofiei, a culturii generale și a științelor speciale unele la altele asemenea căpătânii, butucului și spițelor (modelul roții). Științele speciale se întemeiază pe întrebările filosofiei (al căror specific, memorabil și major surprins, este acela de a lăsa permanent un *rest* după răspunsurile lor din care să se alimenteze eternitatea gândirii speculative), iar filosofia se regăsește în mediul unei culturi generale bine orientate. Înțeleg, din lectura cărții, că cele două modele ar fi alternative. Soluția posibilă, a „culturii bine rânduite”, ar viza echilibrul celor trei termeni, iar patologiile posibile

țin de defectul oricăruia dintre ei (sau, am adăuga, de ce nu? urmând un model cunoscut în cultura română, ele ar fi șase, date de excesul și insuficiența fiecăruia dintre ei). O asemenea soluție se așază în această carte pe solul pregătit în *Omul recent*: prudența în fața modernității corespunde aici cu dorința de a asimila culturile speciale care dau centrul gândirii occidentale simultan cu conservarea brumei de ideal al culturii generale pe care îl păstrăm dintr-o mai veche tradiție.

Gândind în acești termeni, aș încerca să deschid posibilitatea a trei comentarii.

1. Modelul „scării” și cel al „roții” nu sunt în mod necesar exclusive, ci ele pot fi gândite împreună, astfel încât roțile din vârful scării să asigure comunicarea filosofiei „de specialitate” cu științele particulare „de vârf”, iar nivelele inferioare, progresiv, să dea comunicarea spațiului public cu diferitele direcții ale preocupărilor intelectuale mai puțin specializate. Combinarea modelelor ar putea fi interesantă pentru că permite acum ceva nou: diversele „roți” pot stabili raporturi de continuitate independent unele de altele, astfel încât în istoria filosofiei românești să întâlnim comunități tematice care nu depind deloc de spațiul public cărora le corespund, dar care totuși funcționează, deoarece filosofia și cultura generală își împart distinct linia care unește centrele cercurilor, fără spaima că s-ar putea vreodată confunda și fără ca „ideile speciale să rămână idei generale” (p. 51). Continuitatea de tradiție poate fi *a priori*, regională și la fel de valoroasă ca una distribuită pe întreg ansamblul roților și scării.

2. Oare, în actuala configurație intelectuală, mai este în continuare relevantă ideea unei continuități a cărei unitate să o dea limba și cultura națională? Aceasta întrucât putem gândi condițiile de posibilitate ale unei continuități în istoria filosofiei pe roțile de la diferite ni vele independent ca mai sus, astfel încât criteriul lingvistic și etnic să fie funcțional doar la unele nivele și irelevant la altele. Așa, chiar dacă nu există o continuitate tematică de la Cantemir la Noica, unitatea unei gândiri a unor regiuni mai mult sau mai puțin întinse de spațiu public poate fi măsurată și după faptul că, de exemplu, participăm la o discuție cosmopolită legată de critica relativismului, la fel de majoră ca și dorita continuitate de mai sus, dar nelegată de niciunul dintre criteriile enunțate.

3. Raționamentul cărții are un punct de echilibru în afirmația de la baza paginii 105: nu avem o istorie a filosofiei românești pentru că

nu avem un spațiu public al societății românești asumat autentic dialogal. **Într-un** sens, afirmația este incontestabilă: dacă am avea un spațiu public, el ar fi ocazia unei tradiții speculative autentice. În alt sens, discuția este mai degrabă deschisă: spațiul public nu este neapărat singura ocazie. Chiar și în vacarmul necivilizat al unui spațiu public diform, o discuție insistentă asupra cauzelor absenței unei tradiții (e cazul nostru), sau o reformă a locului filosofiei în universitate (ar trebui să fie cazul nostru), sau prezența completă și în limba română, în bune ediții, a marilor texte ale tradiției filosofice care *dau de gândit și produc spațiu public* (așa s-a născut, de pildă, scolastica medievală) pot conduce la apariția continuității dorite. Astfel, din transferul de responsabilitate de la filosofie la spațiul public, problema revine acum la ruperea cercului celor două concepte prin **tr-o** inițiativă externă cercului. Iar apariția însăși a cărții domnului Patapievici dovedește această inițiativă, iar ei i se adaugă, modest, bucuria de a o comenta.

[2007]

„Viața este redescoperită după un periplu cultural, este un acasă ontologic regăsit după o lungă călătorie în jurul lumii ideilor”.

Sunt semne pe drum. Nimic mai bun pentru derută.

Greu se poate institui conștiința vinovată mai natural decât în inima celui care, în loc să își vadă de cărțile și studenții lui, trasează cu rigla scientometriei reguli care prefac intrarea noului în lume **într-o** industrie măsurată și evaluată din respectul banilor cheltuiți pentru ea. Deși nu e nimic mizer în această meserie, totuși, când practicantului ei îi cade în mână teribila *Carte a corespondenței* (îngăduiți-mi să îi spun așa, amestecându-mă între frumoasele titluri ale unuia dintre autori) dintre Gabriel Liiceanu și Gabriel Cercel¹⁷, în puritatea și curățenia ei spirituală, atunci nostalgia după chipul trist al întrebărilor originare lăsate deoparte de cititorul ei survin cu patimă și neliniște.

Cartea este răscolitoare pentru că dă o nouă instanță genului epistolar al filosofiei românești, consacrat de Gabriel Liiceanu **într-o** carte pe care am citit-o toți în adolescență, dar mai ales pentru că,

¹⁷ Gabriel Liiceanu, Gabriel Cercel, *Întâlnire în jurul unei palme zen*, ilustrații de Răvan Luscov, Ed. Humanitas, București, 2011.

dând deoparte numele autorilor, ea spune povestea (cu cât mai intimă, cu atât mai universală!) a unui profesor și a doctorandului său, care celebrează împreună interogația filosofică, trezind ceea ce în mod natural este destinat să stea stins și în ascundere și adresând întrebarea spre ceea ce în mod cotidian se face omis și neînțeles din cauza prea marii sale vizibilități.

Fiindcă recenziile *Dilematecii*, prin scurtimea lor, sunt ca vânătorile la care pleci cu o singură săgeată, nu voi putea spune aici cu cât entuziasm am citit interpretările la *Neguțătorul din Veneția* sau la întâlnirea cu cotidianul ca „luptă zilnică de transformare a succesiunii evenimentelor și faptelor în semnificație și sens (p. 139)”. Aș avea nevoie de mai mult spațiu, și îmi stă în putere aici doar să fac o supoziție despre sensul și tema cărții: ea îmi vorbește despre *viață* ca sens pierdut și de recuperat în avalanșa creatoare de cotidian nesemnificativ a /ogos-ului însuși, instituit în toată lăbărțarea sa nereflexivă peste om. Dincolo de prezența explicită a lui Heidegger, instinctul mă duce la credința lui Nietzsche **într-un** moment al istoriei când conceptul a substituit, în Ire greci, *viața*. Mereu m-am întrebat, cu o anumită patimă studioasă, dacă aceasta nu e doar spaima ultimelor două veacuri și dacă în sine cei doi termeni nu trimit cumva la *un al treilea* pe care să îl exprime deopotrivă și în care să își găsească terenul disputat reciproc, așa cum la Plotin sau la Avicenna *viața* și inteligența își dispută întâietatea în fața celui care nu poartă un singur nume, manifestându-l pe acesta din urmă. În fond, dualitatea *viață-/ogos* își are analogia formală în interiorul /ogos-ului însuși, în raportul dintre filosof și profesorul de filosofie, care are o istorie culturală proprie. Suspendându-l pe unul, **s-ar** topi și celălalt.

Și comentatorii aristotelici au șovăit în fața ideii că gândirea nu are organ corporal, dar unul singur dintre ei a avut curajul să spună: tocmai acest lucru este necesar pentru a cunoaște adevărul: ca lumea însăși să fie carnea gândirii, iar nu trupul nostru să joace acest rol. Că *logos-u* l păcălește *viața*, aruncându-o în impersonal? Puțini o știu, iar afirmația poate avea două accente. Unul, pe *viață* și *impersonal*, iar atunci gândirea devine preocupată de recuperarea vieții ca fenomen originar în fața Zogos-ului (p. 100: „*Locul filosofiei este viața...*”). Al doilea, pe *logos*, iar atunci gândirea este situată în fața uimirii teribile a dublei fețe a Zogos-ului, care își trimite propria natură spre înghețare în structurile impersonalului „se”, dar aceasta numai pentru a forța sub

masca vieții pe cel atins de el să îi descopere și să îi rostească (în splendidă tensiune epistolară) sensul adevărat. Simplu spus: recipientul vieții și capacul de sub care fierberea ei tinde să iasă se pot întâlni într-un concept comun.

[2012]

De ce scrie Cristi despre moarte

Mărturisesc că am fost foarte uimit când am văzut că domnul Cristian Ciocan a scris o carte despre moarte¹⁸: *Moribundus sum, Heidegger și problema morții*. Știu că ea este rezultatul tezei lui de doctorat și că am înainte o lucrare academică, strânsă în chingile genului, din care rareori este îngăduită să scape o remarcă intimă sau un gând a cărui nelămurire să tulbure fără să facă parte dintr-o arhitectură bine calculată a unei demonstrații filosofice mai întâi corecte, iar apoi creatoare în siajul tradiției heideggeriene și a fenomenologiei contemporane. Așa este scrisă cartea lui Cristian Ciocan: o construcție atentă și corectă a morții în *Ființă și timp*, în care autorul decolează rareori din fișa de lectură regândită și asumată pe cont propriu, atent mai degrabă pentru a reliefa clar conceptele lui Heidegger decât pentru a face inutile volute personale care ar lăsa referința inexplicită. Cartea este atât de dăruită conceptului și uită atât de bine de sine și de preocuparea mărunță (dar răspândită) a unui exeget de a atrage atenția asupra sa mai degrabă decât asupra conceptului pe care îl caută, încât lasă impresia unei lămuriri paciente și precise asupra unuia dintre cele mai importante concepte ale fenomenologiei existențiale.

Dar uimirea venea din reprezentarea pe care o am despre Cristian Ciocan: viu ca o torță, omniprezent în construcția instituțională a filosofiei românești, ubicuu la evenimentele filosofiei, debordând mereu energia unei cascade în crearea Societății române de fenomenologie, în aparițiile celebrei ei reviste, cu o notorietate internațională care i se datorează pe deplin. Cristi e ca o armată de tineri greci, debarcată pe teritoriul persan, gata să întemeieze cetăți și temple pe oriunde trece: o nouă revistă, un nou colocviu, o traducere în alte limbi a unor texte fundamentale ale filosofiei românești sau un

¹⁸ Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Editura Humanitas, București, 2007.

site al filosofilor locali. Purtând cu el urma unei școli și a unui maestru venerabil, simți în construcțiile sale un primat al culturii pe care doar o tradiție mai veche putea să i le imprime. Cum de scrie el, așadar, despre moarte? Doar în orizontul de mai sus am formulat întrebarea, iar numai încheind lectura cărții mi-am putut suprima uimirea și am putut lega noima acestui gest.

Pentru Heidegger, în paragrafele 46 – 53 din *Ființă și timp*, interpretarea sfârșitului asumat este calea singură care se deschide ființării umane spre autenticitatea pe care o poate cunoaște în orizontul temporal dat. Orientarea sa către moarte este un fenomen atât de singular, încât întreg orizontul comunității, al morții celuilalt, al situării afective pe care i-o dă mundaneitatea în raport cu conștiința și experimentarea morții sunt doar forme de eșec al șansei pe care omul o are în asumarea propriul sens al vieții, extras direct din sesizarea orientării către propria moarte. Citind însă cartea lui Cristian Ciocan despre moarte, sesizez un accent discret și răsărit spontan pe care autorul îl introduce cu naturalețe: dacă pentru filosoful german limba este locul redobândirii autenticității prin eliberarea ei de flecăreală și deschiderea adevăratului orizont spre moarte înțeleasă, în fine, ca posibilitate dată ființării umane spre a o constitui în intima ei alcătuire, accentul lui Cristian Ciocan mută (într-o frumoasă pagină a cărții sale: 151) spaima de la moarte la orizontul însuși al inautenticității ființării în lume a omului: spaima de flecăreala cotidianului, a unei lumi lipsite de exercițiul reflecției este, chiar în orizontul fenomenologiei existențiale, mai mare decât spaima de moarte, banalizată la rândul ei în cotidian. Puterea acestui gând poate face inteligibilă alegerea temei, căci el se poate transforma în povestea culturii care își ridică forturi pe unde trece.

[2007]

Dar argumentul omului zburător?

Cristi! Ai scris una din cele mai frumoase cărți¹⁹ din câte am parcurs despre fenomenologia corporalității. E o carte închegată din trei idei clare: 1. că despre corp s-ar fi vorbit în mod tradițional numai

¹⁹ A

Cristian Ciocan, Întruchipări. Studiu de fenomenologie a corporalității, ed. Humanitas, col. „Academica”, București, 2013.

într-un sens secund, instrumental, periferic, deși subiectul merită atenția filosofiei, iar fenomenologia are și instrumentele adecvate pentru a-l gândi; 2. că tinerețea lui Heidegger a fost marcată de dezvoltări conceptuale asupra corpului și a vieții, în trena lui Husserl, dar că el a abandonat subiectul care **s-a** răzvrătit la bătrânețea și la urmașii filosofului; 3. că Levinas oferă temeiurile dezvoltării unei fenomenologii a corporalității, ale cărei distanțe față de corpul tratat de știință sau experiența empirică pune în evidență o țesătură de semnificații ale corpului-trup care dau meditația asupra nudității, mângâierii, brutalizării fizice, erotismului, a bolii, a neputinței bătrânului, și a tuturor deschiderilor de la granița dintre conceptele tradiționale ale sufletului și ale trupului.

Cartea ta e frumoasă pentru că oferă pasul în plus față de mai vechea ta exegeză la problema morții la Heidegger: acolo erai *solar*-ul care își detona în fața cititorilor spectaculos și strălucitor competențele, arătându-ne că știi. Dimpotrivă, aici meditezi la și cu *ce știi*, plimbându-ne de la discursul reflexiv, cu aluzii cotidiene și culturale, până la exegeza amănunțită a textelor a căror vizibilă experiență o ai și până la investigarea frontierelor de dezvoltare ale temelor tale. În sens etimologic, aici tu ești profesor, pentru că scoți în față din nevăzut ceva, arăți că el e posibil și ne faci să fie al nostru ceva ce nu speram, adică un sens istoric proiectat în viitor al meditației asupra corpului. Apoi, cartea ta e frumoasă pentru că este corectă: ai dreptate să spui că interesează *experiența* corpului ca loc al meditației fenomenologice asupra lui (p. 17), că există o dimensiune originară a acestei experiențe care contribuie la constituirea lui *Dasein* (contra lui Heidegger, p. 24 *et passim*), că autoarectarea, dragă fenomenologiei franceze, este originară în experiența trupului (p. 46) că a-ți purta copilul în pântec poate fi o *innerleibliche Intersubiectivität* (p. 97) că trupul este punctul de pornire al întâlnirii cu celălalt (p. 107).

Aș fi gata să subscriu la ceea ce spui, că fenomenologia corporalității începe cu auto-percepția și că prezența conștiinței face posibilă experiența lumii (tu spui, la p. 94: „mișcări voluntare și inconștiente: nu există!”). Dar mă opresc pentru că am înnegrit cu însemnări exemplarul cărții tale și am exemple în minte care spun altceva. Iată patru.

I. Folosirea în cartea ta a meditației din *Despre suflet* al lui Aristotel e de reluat: faptul că pipăitul e definitoriu pentru viață îl face

să unească senzația cu mișcarea, ceea ce ne duce la ideea că experiența lumii nu e succesivă autoarectării. La fel, ideea că intelectul nu are organ în corp mă duce la ideea că el este activitatea cea mai carnală a omului, căci întrupează în el lumea însăși, actuală și posibilă (poate de aceea și pentru Heidegger *Dasein*-ul nu era dat de corp). 2. Prezența în lume la Plotin e dată de mișcări voluntare și inconștiente: mâna și mintea care scriu nu știu că scriu, altminteri scrisul nu ar fi nici măcar cursiv. 3. De ce nu folosești, când faci istoria ideii de viață la neoplatonici, triada *esse vivere intelligere*? E centrală și e uriașă, e adevărata lor perspectivă asupra vieții, convertibilă cu celelalte două. 4. Când Avicenna se întreabă dacă un om zburător (deci fără aprehensiunea lumii) se percepe pe sine, unii zic că da, alții zic că nu. Împărțind taberele lor, eu aș fi bucuros să regândesc teza ta pornind de la ei.

[2013]

„Intru în cameră și mă bucur”.

Este o bucurie să citești cartea lui Christian Ferencz-Flatz despre Heidegger²⁰ și fenomenologia situației, fiindcă întâlnești cartea unui gânditor matur. „Vârsta” gândirii sale este vizibilă din faptul că își tratează subiectul participând la el și asumându-l, gândindu-l ca pe o situație proprie și ca pe povestea propriei sale gândiri, înăuntrul căreia nu mai rămâne niciun rest din ceea ce ar fi putut fi inițial tema școlară a unei cercetări doctorale „obiective”, desprinse de natura situațională a autorului și de semnificativitatea pe care evenimentul comentării lui Heidegger le nasc. Această natură „asumată” a problemei cărții se vede de la exemplele cotidiene cu care conceptele sunt clarificate și până la paginile de extremă sugestie a analizei unor teme heideggeriene complet delocalizate din alveola lor textuală originară, cum sunt, de pildă, minunatele pagini despre așteptare și neașteptat, sau despre situație și situație umană.

Merită înțeleasă cartea lui Christian Ferencz-Flatz din perspectiva acestei note stilistice, deoarece nota conține o analogie perfectă cu obiectul cărții: într-adevăr, autorul analizează critica heideggeriană a conceptului de valoare din perioada freiburgheză a

²⁰ Cf. Christian Ferencz-Flatz, Obișnuit și neobișnuit în viața de zi cu zi - Fenomenologia situației și critica heideggeriană a conceptului de valoare, colecția „Academica”, editura Humanitas, București, 2009.

filosofului, așa cum acest concept era în vogă în Germania primelor decenii ale secolului trecut și îi avusese drept susținători principali pe Windelband și pe Rickert. Pentru studentul și tânărul profesor Heidegger, „în conceptul de valoare se ascunde un concept al ființei, ce conține o explicitare a ființării în întregul ei” (p. 298). Credința în postularea existenței unui reper al valorilor ferme și obiective este zdruncinată de Heidegger în 1930, în conferința *Doctrina lui Platon despre adevăr*, unde Plafon pare a fi originea acestei teorii a valorilor, iar *to agaton* pare a fi interpretat uitând relația sa cu adevărul înțeles ca scoatere din ascundere și ca manifestare a ființei în situația privilegiată a lui *Dasein*. Dar pentru a putea clarifica această critică, procedura lui Christian Ferenez-Flatz este abilă și convingătoare: el ne invită să asumăm doi pași distincți în opera lui Heidegger, prin studierea evolutivă a conceptelor de *situație* și *semnificativitate*. În ambii pași, natura de întreg, natura de deschidere și natura de propriu a celor două forme de prezență originară în lume devin laturi care subminează pas cu pas obiectivitatea teoriei valorilor și o expun criticii. Situația este o formă de deschidere a vieții factice, irepetabilă și fundată în ea însăși, constituind integralitatea cotidiană a lui *Dasein*, de la „contextul” creionului pus la tâmplă care suspendă includerea lui fluxul situațiilor impersonale și până la deschiderea disponibilă a autenticității aceluiași *Dasein* în genere. Semnificativitatea prelungește hermeneutic, în profunda ei natură situațională, faptul că eul se exprimă pe sine prin ea, în absența oricărei obiectivități fondatoare.

Abia spre finalul cărții, exemplul simplu pe care autorul îl discută deschide matur și asumat discursul spre filosoful neexersat în terminologia ontologiei fundamentale. Exemplul le este comun lui Husserl și lui Heidegger: când *intru în cameră și mă bucur*, actul este fundat pe constatarea unor stări de lucruri al căror conținut obiectual este universal și diferit de bucuria propriu-zisă. Această interpretare, venită din *Cercetările logice*, este contrazisă de autorul *Interpretărilor fenomenologice la Aristotel* și stă la baza criticii sale a filosofiei valorilor: mă bucur, adică doar ființa mea se manifestă ca deschidere situațională **într-un** orizont de semnificativitate, fără nicio altă fundare. Or, această teză nu putea fi comentată și nici nu poate fi citită altfel decât *participativ*, pentru a intra în armonie cu conținutul ei explicit.

[2009]

În apele limpezi, ascunsul disponibil

La timpul potrivit, un istoric al filosofiei românești va trebui să dea seama de anvergura unei exegeze a lui Martin Heidegger scrise de filosofi tineri care au dat recent doctorate cu profesorul Gabriel Liiceanu, publicându-și tezele în colecția *Academica* a editurii Humanitas. Acel istoric va trebui să lase deoparte prejudecățile gândirii ancorate în sesizarea unui prezent concurențial și să judece unitatea unei exegeze a cărei anvergură răstoarnă percepția simțului comun angajat în privirea obiectelor aflate la distanță: aici, cu cât distanța e mai mare, cu atât anvergura acestei întreprinderi se întrevește a fi mai mare. Este cazul studiilor despre temporalitatea heideggeriană ale lui Cătălin Cioabă, a cărții despre critica heideggeriană a filosofiei valorilor a lui Christian Ferenez-Flatz, a celei despre hermeneutica vieții a lui Gabriel CerCEL, a celei despre experiența morții la Heidegger scrisă de Cristian Ciocan și, acum, a cărții *Scufundătorii din Delos, Heidegger și primii filosofi* a lui Bogdan Mâncă ²¹. Fiecare dintre acești autori reconstruiește secvențe ale filosofiei lui Heidegger, prefăcând ceea ce un maestru întemeietor al unui mediu filosofic le-a oferit ca unitate a mediului tocmai în interioritatea diferențelor găzduite de acesta. E greu încă de văzut ce îi unește, dar, citindu-le cărțile, am sentimentul unei flote bine echipate, cu scuturi care reflectă orbitor soarele și marea, plecate în căutarea lânii de aur într-o disciplină și o tăcere personalizată de murmurul ordonat al conceptelor și referințelor precise ale cărților lor.

Cartea lui Bogdan Mâncă este dedicată modului în care Heidegger a știut să îi descopere pe filosofi presocratici Anaximandros, Heraclit și Parmenide: pe rând cuvinte grecești precum *apeiron* sau *chreon*, *logos* sau *lanthano*, *moira* sau *on* spun în cartea lui Bogdan Mâncă aceeași poveste: că stratul profund al culturii filosofice grecești conține intuiția originară pe care întreaga istorie a gândirii o are ca reper destinați și pe care o spune rostindu-se pe sine, întoarsă sau nu cu fața spre începuturile proprii. Așa, pentru Bogdan Mâncă însuși, exercițiul înțelegerii textelor devine o disponibilitate a propriei sensibilități filosofice, un mod de afectare a gândirii proprii cu nivelul

²¹ Bogdan Mincă, *Scufundătorii din Delos: Heidegger și primii filosofi*, ed. Humanitas, București, 2010.

intim al spiritului care suspendă dilema originalității în favoarea accesului la natura ei originară. Cei trei presocratici „repovestești” de Bogdan Mâncă îl conduc spre conceptele heideggeriene fundamentale, de la sesizarea neobișnuitului ca natură de eveniment la natura destinată a originarului și la prezența originii care conferă unitate conferind rost și diferență ființării pe care le adăpostește. În fiecare dintre cele trei secvențe ale cărții se află câte o tușă discretă a autorului care îl interpretează pe Heidegger spre o antropologie menită să explicitizeze diferența ontologică: în fiecare dintre ele, raportul dintre ființa a cărei prezență ascunsă face loc omului și ființarea umană însăși este gândit astfel încât ființarea umană să poată asuma în sens propriu riscul ascunderii și căderii, complice la jocul paradoxal al ființei: splendidă metaforă, în sensul acesta, a scufundătorului din Delos care, coborât în adâncurile menite să scape puterilor umane ale celor mai limpezi ape ale Greciei, participă cu propriile sale ascunderi și echivocități de rostire la modul prezenței absente a apelor dătătoare de destin. Când Bogdan Mâncă reia pe cont propriu o idee heideggeriană, la pagina 126 a cărții sale, privind faptul că rostirea participiului în limbă conduce la exprimarea diferenței ontologice, pentru că ea redă simultan ființa și ființarea, dar și pentru că ea implică exact în această pliere a conceptelor rostitorul însuși, el își atinge, cred, inima cărții sale.

[2011]

La grea încercare mă pune cartea²² lui Sorin Lavric, pentru că mi-l amintește pe Ahile din tinerețea lui Platon, *simplu și dintr-o bucată*, rostitor al adevărului și străin până la vulnerabil în fața minciunii. E drept că Ahile l-a pus pe Platon pe drumul vieții sale filosofice când Platon l-a opus lui Ulise, cel periculos fiindcă folosește minciuna și seducător fiindcă o recunoaște; la fel de drept este că Platon i-a regăsit pe amândoi la bătrânețea lui, când a știut să-i îmbine pe unul cu altul, cumițind minciuna și făcând din ea modul cel mai omenesc de întâlnire a adevărului.

De fapt, Sorin Lavric a scris o carte care se numește „10 eseuri” în care mărturisește, uneori frust și incandescent, alteori sarcastic și trist, un singur lucru: că reflecția ordonată, academică, studioasă,

²² Sorin Lavric, 10 eseuri, Humanitas, București, 2010.

abstractă, cu zeci de cărți citite pe an și una scrisă, cu ochii în ecranul computerului l-au istovit, i-au mâncat ani din viață, țin de domeniul inautenticului, sunt o decădere a creației și suspendă natural trăirile obsesive. Tuturor acestora, el le opune lirismul original, lava interioară care nu mai are adevăr dacă și-a consumat ființa la temperaturile proprii esenței vulcanice. Acest patos îl conduce spre pagini pe care, mai degrabă decât să le comentez, aș prefera să mi le pun pe inimă: el spune că filosofia este izbucnirea unei fantasmă și a unui sentiment care mor odată puse în fluxul conceptelor; că urăște doctrinele și detestă abstracțiunile, că televiziunea, cu tot potențialul ei tiranic, a câștigat în fața lecturii fiindcă a știut să alimenteze imaginația, o facultate mai profundă prin lirismul ei decât cuvântul și conceptul, că discursul este eșecul gândirii, că „scopul unui text este transmiterea unei emoții” (dur și clar, Ahile!) sub proba că tot ce ne amintim din ele sunt aceste emoții, că arta fotografiei a murit când explozia tehnică i-a blocat puterea de a surprinde expresii, că orbul are privilegiul de a fi ferit de maladiile văzului, între care, poate, cea mai de seamă este încremenirea privirii în obiecte care nu mai transmit invizibilul ca să ne orienteze ființa în lume (năucitor eseu), și că filosoful de meserie e o ființă profund inautentică, prin jargonul, vraja, autosuficiența, orgoliul și golul lui interior.

Cea mai mare nedreptate care i se poate face lui Sorin Lavric este să vorbim de el în termeni cioranieni, amintind ceva din Nietzsche și Splengler și punând totul pe seama cohortei angoaselor pe care o parte a filosofiei recente le-a trăit ca pe un simptom al evoluției modernității. Aceasta pentru că el ne vorbește despre neîncadrabil și ne obligă să fi gândim ca atare, iar dacă am căuta o încadrare a sa i-am rata esența.

Putem altceva: să reacționăm sincer. Iar pentru mine, prima reacție este să spun că sunt atât de alături de aceste teze, că le accept atât de total în sufletul meu, încât la capătul exercițiului mă simt în cea mai profundă contradicție cu ele. Da, sunt atât de mult de acord cu faptul că pornirea originală a filosofiei trebuie să fie o pasiune daimonică și oarbă, fără care ea decade în impostură îngrășată instituțional, încât mă tem chiar să conștientizez acest imperativ, de teama de a nu-l trăda și de a mă exclude trăirii lui. Dar, dacă pasiunea daimonică și oarbă e tocmai aia care te trimite în brațele conceptului, la trânta cu abstractul, la bibliotecă și la răbdarea benedictină a

conspectelor și a traducerilor, încetează cumva autenticul ei?

Cu foarte mulți ani în urmă, Gabriel Liiceanu (care scrie despre Sorin Lavric pe ultima copertă) vorbea despre *același* Ahile ca despre o formă a copilăriei culturii. De când am citit, mi-am spus că nu cred și că Ahile va fi lângă Odiseu toată viața lui. Acum, citindu-l pe Sorin Lavric, mă gândesc la Odiseu ca la întruparea greu acceptabilă a celui dintâi.

[2010]

F. trebuie să devină H.

De temeinicia, inteligența, profunzimea, claritatea și armonia cercetării lui Gabriel Cercel²³ dedicate lui Heidegger în 2010 nimeni nu se poate îndoi: numai recenzentul își ia asupra-i vina de a fi scris atât de târziu despre ea, ascuns sub scuza nevoii unei vacanțe pentru a o studia cu creionul ascuțit alături. Performanța energiei de gânditor a autorului *Cărții experienței* mărturisește parfumul rar al exegezelor care reușesc să îți pună înainte idei menite să explice gânditorul studiat, așa încât poți spune mereu și simultan, pe de o parte, că ele se înserează în istoria filosofiei drept ceva nou, dar că, pe de altă parte, sensul lor ține doar de repetarea comprehensivă a unui sens original care își găsește întreaga expresie inițială în ele. Apoi, nu putem decât să ne declarăm atenția și bucuria de a privi o carte despre Heidegger care își disimulează discret ani de muncă și mii de pagini parcurse în note cvasi-independente de fluenta lecturii, reușind un discurs care poate fi citit și de istoricul ideilor filosofice ale Germaniei dintre 1830 și 1920, și de hermeneutul care explică dospirea unei idei de la Pavel și Augustin la Heidegger și Gadamer, dar și de orice minte ascuțită și dispusă să își dea un răspuns privind propria putere de gândire a originii.

Sensul simplu al cărții lui Gabriel Cercel se poate rezuma, cred, astfel: *filosofia lui Martin Heidegger este un program de transformare a fenomenologiei în hermeneutică*. Aceasta înseamnă o particulară înțelegere a apelului husserlian adresat metodei fenomenologice de a ajunge „înapoi la lucrurile însele”, dublată de universală înțelegere a angajării de către Heidegger, pentru a împlini scopul maestrului său, a tuturor orizonturilor pe care acest apel le presupune pentru a putea fi

²³ G. Cercel, *Cartea experienței, Heidegger și hermeneutica vieții*, colecția Academica, ed. Humanitas, București, 2010.

împlinit, chiar dacă ele îi dezminț constant aparenta unilateralitate. Pe această osatură își construiește Gabriel Cercel o descriere a orizonturilor pe care Heidegger le invocă de-a lungul vieții sale pentru a putea împlini (și mai ales: pentru a da un sens propriu) apelul husserlian. Ceea ce ne pune în față această carte este teza: dacă fenomenologia trebuie să ajungă la lucrurile însele, ea trebuie să devină hermeneutică. Adică, ea trebuie să descopere propriul prealabil, care se traduce divers (și alimentează capitole diferite ale cercetării): în planul ontologiei, el este orizontul ființei, care face să apară lucrurile însele așa cum sunt ele constituite de ființa gânditoare și prezentă aici – omul. În planul istoriei, ea înseamnă recuperarea sensului acesteia drept constitutiv al oricărei înțelegeri. În planul metodei, ea înseamnă reabilitarea hermeneuticii filosofice, care conduce în circularitatea ei la tematizarea singurelor obiecte adevărate ale filosofiei, cele infinite și permanent posibile. În planul dezvoltării filosofiei moderne, ea înseamnă apelul la Augustin, Bernard și Luther, pentru a înnoda firul unei converșii hermeneutice a gândirii. În planul studiului istoriei filosofiei germane, ea înseamnă înțelegerea întâlnirii dintre neokantianism și fenomenologie, dar și între visul de medievist catolicizant al tânărului Heidegger și tradiția protestantă recuperată ulterior.

Dacă mă întreb: „ce s-ar fi întâmplat cu această carte dacă Gabriel Cercel era medievist?“, întrebarea este de trei ori legitimă: pentru că abandonul studiilor de filosofie medievală la tânărul Heidegger este locul fecund al căutării sensurilor premoderne ale filosofiei sale; pentru că titlul cărții, inspirat de o sintagmă a *Comentariului la Cântarea Cântărilor* a lui Bernard din Clairvaux trimite la hermeneutica medievală care ne poate învăța mai mult despre resursele acestei teme în înțelegerea destinului hermeneuticii, și pentru că invocarea planului ființei prealabile întrebării husserliene trimite constant la ontologiile renane al căror model hrănește subteran tema studiată.

[2011]

Ce este o răsturnare filosofică

Cătălin Cioabă a avut o idee strălucită când a mascat, sub chipul unei comparații a filosofiilor lui Heidegger și Wittgenstein, o înțelegere a unui fapt simplu, universal și uman: că viața pleacă de la efortul de a supune fără rest lumea, dar că poate ajunge, spre propria înțelepciune,

la cunoașterea restului pe care lumea îl lasă în fața efortului de a o constrânge, alimentând efortul, inițial nesocotit, de a supune tot ce minții îi iese în cale²⁴. Genul literar al cărții este o subtilă replică la *Viețile paralele*, pentru că ea nu compară doi filosofi, ci doar constată un aspect comun în turnura gândirii lor (p. 59): „Dacă pentru Heidegger atingerea (...) dintre ontic și ontologic reprezintă o provocare spre a gândi mai târziu ființa însăși în afara unui, fundament ontic, cuplarea dintre logică și etică reprezintă la Wittgenstein (...) punctul nevralgic din *Tractatus* care provoacă întreaga, turnură ulterioară a filosofiei sale”. Pentru că fiecare din cei doi știe să se distanțeze de sine datorită unui motiv intern al primei etape a gândirii sale, Cătălin Cioabă concentrează cu precizie efortul cărții sale pe înțelegerea măsurii în care cei doi obțin, fiecare, această distanță. Formal (p. 32), cartea spune că această măsură poate explica locul de întâlnire al experienței celor două răsturnări. În conținut (p. 224 – 226), cartea spune că fiecare dintre cei doi a explicat constituirea sensului experienței, fie în analitica existențială din *Ființă și timp*, fie în *Tractatus*, dar că amândoi au încercat o experiență uimitoare, a unei răsturnări venite dinspre obiectul de cercetare și care i-a constrâns să vadă în obiectul de explicat ceea ce era motorul explicației înseși. Și, în plus, că acest efect îi convinge pe amândoi gânditorii că limba este locul predilect al analizei întrebărilor originare ale ființării umane, de la teoria jocurilor de limbaj până la elogiul limbii-casă a ființei.

Cartea este asimetrică. Ea este o laborioasă analiză a tensiunii pe care „identitatea” dintre analiza limbajului și etică, proclamată de *Tractatus*, o acumulează până la explozia răsturnătoare de perspectivă din *Cercetările filosofice*. Subsidiar, Heidegger este martorul însoțitor și ipelat tacit al lui Cătălin Cioabă în timpul dedicat analizei lui Wittgenstein. Însă concluziile cărții trimit în același sens: că experiența gândirii lasă mereu o „umbră” (concept riguros husserlian, p. 138) pe suprafața obiectului ei care, departe a de a fi semnul eșecului abordării, este tocmai semnul filosofării rezultate în urma întâlnirii inexprimabilului.

Am două remarci: 1. Că experiența „răsturnării” nu este

²⁴ Cătălin Cioabă, «Filosoful și umbra lui. Turnura gândirii la Martin Heidegger și Ludwig Wittgenstein», ed. Humanitas, București, 2013.

singulară, ci exemple sunt: nu avem textele lui Augustin de dinaintea convertirii, dar avem senzaționala prefață a *Proslogion*-ului lui Anselm, care vorbește despre nașterea înțelegerii naturii absolute exact din răsturnarea și eșecul gândirii care făcea efortul de a-și cuprinde obiectul. Apoi, avem afirmația lui Eckhart din prima întrebare pariziană în care el spune: „*nu mai consider*” că Dumnezeu este ființă, ci că el „*este înțelegere*”, angajând prin răsturnarea propriei cariere filosofice un nou drum al conceperii raportului dintre ființă și gândire.

2. Oare nu cumva „răsturnarea” lui Eckhart, unde preeminența înțelegerii față de ființă naște o tradiție, este responsabilă pentru modul în care cei doi gânditori de aici au înțeles să pornească în prima etapă a drumului lor, pentru ca răsturnarea să fie de fapt o refacere inversă a traseului istoric deschis de marele renan? Chiar și dovedirea erorii acestei sugestii ar putea adăuga lumină într-o temă chestionată înțelept de Cătălin Cioabă.

[2013]

Deus est intelligere”: despre o teză a domnului Ștefan Vianu

Admir curajul lui Ștefan Vianu de a scrie o carte cum este „*Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*”²⁵. Mai mult, a publica în România o asemenea carte este un gest inaugural care stabilește implicit un reper de elită a analizei în istoria filosofiei. Dar a surprinde modulările unei idei comune între Aristotel, Plotin, Erigena, Eckhart și Hegel este un gest care impune două întrebări presante, în lipsa cărora discuția este doar erudită: mai întâi, dacă această legătură într-adevăr există suficient de independent de contextele în care acești autori au creat și, în al doilea rând, dacă această legătură care acoperă, practic, întreaga istorie a filosofiei este relevantă pentru înțelegerea destinului spiritual al omului european. Dacă cele două întrebări pot primi un răspuns afirmativ, atunci discuția este adevărată și, respectiv, utilă.

Fericirea pe care o resimt la apariția acestei cărți, rezultat al doctoratului lui Ștefan Vianu la Geneva, coordonat de profesorul Alain de Libera, este contextuală, fiindcă am ajuns să îi comentez tezele, împreună cu autorul ei, înainte de a fi fost scrisă: tot atunci mi-am expus obiecțiile la ea, iar o parte a rândurilor următoare va fi o

²⁵ Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, ed. Humanitas, București, 2005.

sistematizare a mai vechilor comentarii. Amănuntul contextual mi se pare important, fiindcă pe el se întemeiază faptul că voi comenta cartea unui prieten: clipă delicată, în care mai ales dezacordul ideilor trebuie reținut drept cel mai sincer elogiul al amicitiei. Dacă autorul îmi este la fel de scump ca adevărul (contrar sentinței lui Aristotel), atunci sunt convins că pot transforma chiar acest context în comunicarea simplă a celor mai intime convingeri intelectuale.

Ideea lui Ștefan Vianu este de a lega părți semnificative din operele celor cinci autori sub o idee comună, pe care o numește „metafizica spiritului”. Sensul acestor cuvinte se rezumă la faptul că toți acești autori au contribuit într-o manieră diversă la stabilirea următoarelor teze: divinitatea se manifestă în imanență, omul are capacitatea de a întâlni divinul prin natura intelectului său, sensul umanului se rezumă la această întâlnire, raportarea omului la această capacitate.¹ Întâlnirii cu divinul are o natură metafizică, iar coincidența dintre intelectul divin și cel uman autorizează denumirea acestora prin termenul comun de „spirit”. În fond, cartea este o succesiune de analize de istoria filosofiei, în care autorul ei descoperă aceste idei comune la uitorii studiați și le enunță în câteva rânduri diferențele specifice: la Aristotel încă nu apare, în cartea lui Ștefan Vianu, o filosofie articulată a devenirii spiritului, deși ar putea fi citite semnele ei evidente, la Iotin întâlnim structurile ei fundamentate pe ideea unei divinități a cărei manifestare nu o rupe din transcendența ei absolută, la Eriugena ar apărea pentru prima oară ideea unui neoplatonism care angajează devenirea transcendenței, idee rezultată din întâlnirea doctrinei evangheliei ionice cu neoplatonismul areopagitic, la Meister Eckhart am întâlni forma deplină a comuniunii intelectului cu interpretarea lui Dumnezeu ca *intelligere* în celebrele sale predici pariziene, iar Hegel ar fi rezultatul inovator în modernitate al acestei tradiții, întrucât este singurul care ar fi sesizat, în această metafizică a spiritului, ideea de origine creștină a devenirii spiritului, care formează întreg sensul sistemului său.

Dezacordul filosofic pe care îl resimt în raport cu o parte a acestor idei se desfășoară pe două planuri: 1. Cred că Aristotel nu poate fi subsumat acestei tradiții a metafizicii spiritului. 2. Cred că invocarea ca fundament al omului european a tradiției care îl unește pe Hegel de neoplatonism trebuie regândită din perspectiva criticii hegelianismului, pentru a dovedi că această invocare este mai mult

decât o simplă admirație față de filosoful german. Voi prezenta mai jos aceste posibile obiecții pentru a putea deschide cu autorul cărții un dialog care, prin forma lui tipărită, ne poate antrena în asumarea propriilor finitudini, rezerve și avânturi în lumea spiritului.

*

Argumentarea lui Ștefan Vianu privind metafizica aristotelică a spiritului este prudentă: el știe că această „*metafizică nu a fost mereu înțeleasă astfel*” (p. 16) și că „*majoritatea comentatorilor*” (p. 22) are o altă opinie. Totuși, ideea fundamentală a lui leagă două pasaje aristotelice a căror legătură nu îmi este neapărat evidentă: *Metafizica*, XII, 7 – 9 și *Despre suflet*, III, 4 – 5: „*e de ajuns să combinăm textele din De anima cu cele din Metafizica pentru a construi doctrina intelectului omenesc la Aristotel*” (p. 26). Această combinație a textelor are totuși puține șanse să devină o evidență, deși ele par să aparțină unei perioade comune de redactare. În pasajul din *Metafizica*, Aristotel vede în natura divină o inteligență pură, a cărei simplitate și imaterialitate absolută o face să se gândească pe sine, să își fie autosuficientă și fericită: toate celelalte realități sunt mobilizate de ea numai întrucât tind spre ea, iar intelectul uman poate trăi numai rare și eventuale momente de identificare cu acest intelect. În pasajul din *Despre suflet*, Aristotel vede în natura intelectului uman o dualitate care, pentru a cunoaște lumea celor compuse din materie și formă, se deosebește într-un intelect care, fără a fi materie, are funcție receptivă și unul care, fără a fi forma inteligibilă, catalizează abstragerea acestei forme din materie, așa cum lumina prefăce culorile existente în potență în culori existente în act. În plus, pentru că, în lumea celor accesibile cunoașterii, inteligibilul nu este dat în lipsa unei materii, nici în gândire nu există un inteligibil neasociat unei imagini. Reținem din aceste două schițe că gândirea divină se opune prin simplitatea și autarhia ei caracterului compus și asociat cu o imagine a intelectului uman. Moștenind lista atributelor intelectului de la Anaxagoras, Aristotel declară intelectul uman „divin”, ceea ce îl înrudește, într-adevăr, cu intelectul primului motor. Dar rezultă, oare, de aici, că pentru Aristotel, Primul motor are vreun interes legat de posesia obiectelor lumii în gândirea lui sau că gândirea umană are ca scop fundamental al său asimilarea cu gândirea divină? Prea puțin, aș îndrăzni să argumentez, spre deosebire de Ștefan Vianu, care se angajează pe calea unei asemenea consecințe. Dacă le-am accepta,

ne-am lovi de următoarele dificultăți: 1. ar trebui să renunțăm la caracterul compus al intelectului și ar trebui să credem că pasajul din *Metafizica* exprimă natura fundamentală și nu excepțională a intelectului nostru.

2. ar trebui să renunțăm la a mai vedea natura omului ca „viețuitor politic” (fiindcă cetatea este spațiul opiniilor compuse ale prietenilor, intermediare între singurătatea absolută și inteligibilă a zeului și pluralitatea gregară și sensibilă a fiarei) și, desigur, 3. ar trebui să transformăm proiectul *Metafizicii* într-o teologie, așa cum și propune explicit Ștefan Vianu, renunțând la ideea că *Metafizica* este căutarea unei științe a caracterului de ființă al obiectelor din această lume care asumă pluralitatea sensurilor verbului „a fi”. Or, la toate aceste teze nu putem renunța: 1. pentru că tratatul *Despre suflet* asociază gândirea cu imaginea, iar tratatul *Despre generarea animalelor* explică trăsătura divină a intelectului prin proveniența sa din cer, diferit de Primul motor, dar divin; 2. pentru că omul este gândit ca o ființă a măsurii și a intermediarului în filosofia practică a lui Aristotel, iar pentru noi este firesc să gândim această filosofie solidar cu cea teoretică; 3. pentru că, dacă metafizica lui Aristotel ar fi fost o teologie (ceea ce nici Toma din Aquino nu admite, deși a fost printre cei mai îndreptățiți să spere acest lucru), atunci sensurile ființei ar fi trebuit să fie univoce, deoarece pluralitatea sensurilor categoriale dispăre în cazul unei ființe acategoriale. Rămâne să credem că asocierea dintre intelectul uman și cel din *Metafizica* desemnează o situație de excepție a intelectului, că aceste pasaje nu exprimă sensul radical al evoluției intelectuale umane și că pasajele din *Despre suflet* ar fi eronat înțelese în lumina celui din *Metafizica*. Pasajul din *Metafizica*, decupat din contextul aristotelic, poate fi rădăcina din care poate crește o „metafizică a spiritului” independentă de aristotelism, însă nici proiectul filosofiei prime, nici proiectul teoriei sufletului nu cred că o poate sprijini.

Pentru a-și sprijini teza, Ștefan Vianu invocă un număr, între altele, cel puțin patru pasaje din *corpus aristoteliana* despre care cred că au un alt sens decât cel pentru care au fost folosite. 1. În *Metafizica*, 1.000 b 4 – 5, Aristotel se referă la *Empedocle* și surprinde la acest autor o contradicție: dacă am admite că, între elemente, există prietenia și ura drept componente ale tuturor ființelor, atunci absența urii din ființa divină fericită ar face-o în chip absurd să fie mai săracă în

cunoașterea „*asemănătorului prin asemănător*” decât toate celelalte lucruri, de unde rezultă că teoria lui Empedocle rămâne incoerentă. Dimpotrivă, Ștefan Vianu citează acest pasaj ca și cum ar exprima opinia lui Aristotel conform căreia divinitatea „*cunoaște toate lucrurile*” (p. 22) deși aceste cuvinte nu apar în pasajul citat. 2. În *Magna moralia*, 1212 b 37 sqq. (deși atribuirea acestui tratat lui Aristotel nu este certă), pasajul ridică un dubiu asupra necesității asocierii dintre autarhie și prietenie, de vreme ce poeții au separat aceste concepte. Iar autorul tratatului conchide că, pentru zeu, autarhia nu presupune prietenie, în vreme ce, pentru om, așa cum știm și din *Politica*, ea presupune prietenie. Argumentația, reconstruită aici, se desfășoară astfel: Aristotel citează un argument al altora (fără să spună cine) pentru care, dacă admitem că zeul este mai desăvârșit decât omul și dacă admitem că omul care se contemplă doar pe sine este un nedesăvârșit (un „insensibil”, spune textul), atunci ar fi absurd să credem că zeul se poate contempla numai pe sine, fiindcă atunci omul care ar mai contempla și altceva l-ar depăși. Iar Șt. Vianu citează textul (p. 24) până la fraza: „... *Divinitatea care s-ar contempla numai pe sine ar fi o absurditate*”, de unde el conchide că, pentru Aristotel, ființa divină trăiește din contemplarea obiectelor lumii și prin aceasta se înrudește cu modelul divinității în curs de automanifestare, obiect al „metafizicii spiritului” căutate. S-ar putea, într-adevăr, crede de aici că Aristotel ar vrea să arate că Divinitatea chiar contemplă altceva decât pe sine și că ea, prin gândirea ei, ar conține toate realitățile în sine în mod inteligibil. Totuși, continuarea dezmințe acest sens: „*Să lăsăm deoparte ce anume contemplă zeul, căci noi nu vom cerceta autarhia divină, ci pe cea umană*”. Prin urmare, aici Aristotel reface un argument al altora, bazat pe proporționalitatea dintre uman și divin, și contestă valoarea argumentului tocmai pentru că, spune el, această proporționalitate nu este instructivă pentru cunoașterea omului, care are alt regim. În plus, pasajul nu emite nicio considerație *stricto sensu* la natura divină și nu putem reține de aici că divinitatea, pentru Filosof, „*conține așadar totalitatea ideilor înțelese ca modelele tuturor lucrurilor*” (p. 26), ceea ce este o teorie neoplatoniciană. 3. Ștefan Vianu citează un pasaj extrem de controversat din *Despre suflet*, 429 b 9, unde ediția Bekker lasă să se creadă că Aristotel ar vorbi despre autocunoașterea intelectului („*și atunci el se poate cunoaște pe sine*”), pe când ediția Ross, mai recentă și mai autorizată, neagă acest sens și

lasă să se creadă că ar fi vorba doar de un context al teoriei abstracției în care intelectul poate gândi și abstrage singur, fără ajutorul nimănui, fără a fi vorba propriu-zis de autocunoaștere („și atunci el poate cunoaște prin sine”). Nu este foarte limpede adevărul, dar afirmarea unei variante, cu atât mai mult a celei vechi și abandonate în traduceri contemporane, trebuia explicată. 4. Citarea pasajului din *Despre suflet*, 429 b 29 – 30 pentru a întemeia prezența unei intuiții intelectuale a adevărului nu este, cred, corectă. Pasajul spune: „tot așa cum vederea cobiectului> propriu este adevărată, *deși faptul că un om este alb sau nu nu este întotdeauna adevărat*, tot așa este și intelectul față de cele imateriale”. Lăsând deoparte cuvintele pe care le-am marcat cu litere cursive, Ștefan Vianu citează restul și consideră (p. 29): „... *știința formelor pure și a principiilor este întemeiată pe o intuiție intelectuală*”. De fapt, cred că pasajul spune altceva: sensibilitatea are acces la un adevăr care nu este corelativ falsului (de pildă, nu mă pot înșela că într-adevăr am senzația de dulce). Falsul apare la nivelul intelectului care spune „ceva despre altceva” (o spune chiar fraza anterioară): de aceea, înainte de a predica, obiectele imateriale ale intelectului nu pot fi supuse negației (așa cum nu putem nega pe „om”, sau pe „alb”, ci doar propoziția „omul este alb”).

Dacă aceste observații sunt îndreptățite, atunci este totuși credibilă și poziția lui Aubenque, care vede în Aristotel un filosof al finitudinilor umane și al unei științe neîmplinite din cauza acestor finitudini, și nu neapărat un practicant al extazului care unește omul cu ființa divină. Dimpotrivă, a vedea în Aristotel un filosof al recuperării intelectului uman în cel divin ca scop fundamental al actelor intelectului este o proiecție neoplatoniciană asupra lui, atestabilă istoric și foarte interesantă pentru istoria medievală a aristotelismului, dar puțin plauzibilă pentru filosoful însuși. Din acest motiv, Aristotel mi se pare greu de subsumat unei filosofii a spiritului, așa cum dorește autorul.

Fără îndoială, cele mai frumoase și închegate capitole ale cărții sunt cele dedicate lui Plotin, Erigena, Eckhart și Hegel. Ele demonstrează cu eleganță un fapt important: între acești autori, expuși cu subtilitate și claritate savantă, există o legătură: pentru fiecare dintre ei, în modul propriu, există un spirit universal a cărui manifestare liberă în intelectul uman este asociată efortului uman de identificare cu divinul. Mesajul cărții lui Ștefan Vianu este simplu și

simultan patetic: iată, există tradiții ale istoriei filosofiei, cum este de pildă neoplatonismul, care pledează pentru această unitate între uman și divin și întemeiază astfel omul. În interiorul acestei legături unitare ar primi sens, astfel, termenul de „spirit”, iar unitatea întregului demers poate fi văzută din perspectiva unei propoziții a lui Eckhart, rostită în una din predicile sale pariziene: *Deus est intelligere*, în care Ștefan Vianu vede încununarea tradiției pe care o urmărește și din perspectiva ei sunt citați, în definitiv, ceilalți autori studiați în carte: identificarea ființei divine cu inteligența devine astfel temeiul pe care se construiește metafizica drept coincidență intimă a inteligenței umane cu cea divină.

Problema ar putea fi acum categoria în care se așază întreg demersul cărții: este o simplă expunere istorică? Atunci ea se putea rezuma la parcursul neoplatonismului și la moștenitorii săi, descoperind un model de subiectivitate extatică recognoscibil la Plotin, Erigena, Eckhart și Hegel, în care vedem un Plotin citit ca un precursor al lui Eckhart, precum și un Hegel ca un rezultat firesc al intuițiilor aceluiași mistic german. Desigur, dacă este o expunere istorică, rămân obscure momentele de continuitate, de la Proclus, *corpusareopagiticum* sau *Liber de causis*, care ar fi meritat mai mult decât simple citări în diverse contexte.

Totuși, unele afirmații ale volumului par să nu ne lase să credem că ar fi vorba doar de un studiu istoric: „*vom urmări evoluția acestei teme... cu convingerea că vom descoperi nucleul metafizicii occidentale înseși*” (p. 5) sau „*Cartea de față își propune să răspundă la una dintre întrebările fundamentale ale filosofiei: ce este metafizica?*” (anunță textul copertei). Dacă este vorba despre un studiu istoric, rezervele pe care le-aș formula se opresc doar la capitolul dedicat lui Aristotel: căci este posibilă și legitimă, într-adevăr, o metafizică a spiritului în tradiția neoplatoniciană. Dar, dacă autorul vrea să identifice aici însuși nucleul metafizicii occidentale, el se așază în fața unei confruntări față de care cartea de față este fie o prefață, fie un refugiu: el trebuie să arate că *într-adevăr* acest nucleu neoplatonician este conținutul fundamental al metafizicii occidentale și că ea culminează și se încheie cu Hegel. Or, întreg edificiul

„Spiritului” a trecut printr-un seism de neocolit după Hegel: întreg sensul lumii contemporane se hrănește din elogiul individualului, al finitudinii, al diversității. Tema „spiritului” a luat

chipuri diverse și a primit nume diverse, trecând prin spații diverse, de la gândirea politică la filosofia analitică. (Am mai păstrat, poate, ca o ultimă rezistență, respectul față de sensul „culturii”, ca un ultim avatar al spiritului sau al intelectului universal la care putem în vreun fel participa). Prin urmare, numai asumarea și eventuala reorientare a dispersiei contemporane a filosofiei spiritului poate rearticula această metafizică. În lipsa acestei asumptii, discuția este un studiu istoric care subliniază legătura dintre neoplatonicieni și Hegel. De acord, este o temă corectă și relativ cunoscută. În prezența acestei asumptii, în schimb, această metafizică nu se mai instaurează prin simpla ei descripție hegeliană sau eckhartiană, ci prin confruntarea ei cu critica contemporană a metafizicii.

Ajunsă în acest impas pe care îi propun, analiza lui Ștefan Vianu s-a deschis spre o nouă întrebare: este cu puțință o „metafizică a spiritului” independentă de tradiția neoplatoniciană și de prelungirea ei în filosofia speculativă germană? Răpind acestei metafizici capitolul ei despre Aristotel, ea nu mai este dată ca universală, iar abia atunci confruntarea cu restul istoriei metafizicii devine posibilă; amintind acestei metafizici eșecul ei posthegelian, ea nu mai este dată ca perenă, iar abia atunci confruntarea amintită devine recomandabilă.

[2005]

I ancea lui Ahile și neoplatonismul lui Aristotel. În dialog cu Ștefan Vianu

Dialogul pe care l-am deschis cu Ștefan Vianu asupra metafizicii lui Aristotel are o implicație dublă: pe de o parte, să argumentăm diverse coerențe ale textului aristotelic și, pe de altă parte, să formulăm mize filosofice universale distincte; pentru că dialogul celor din urmă este scop al celor dintâi și pentru că doar din perspectiva acestei diviziuni putem să disputăm sensul textelor celor vechi, cred că polemica noastră merită continuată ridicând-o la nivelul mizelor ei filosofice reale. Să reamintim pozițiile noastre: dl. Vianu a publicat recent o foarte frumoasă carte (*Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*) în care domnia sa examinează continuitatea și diversitatea „metafizicii spiritului”, începând cu Aristotel, Plotin, Scotus Eriugena, Meister Eckhart și, în final, Hegel. Sub această sintagmă intră, pentru autor, orice filosofie care predică, în sensul vieții umane, identificarea sub o formă sau alta, a intelectului uman cu cel divin și, în plus, autorul crede că răspunsul la întrebarea „ce este metafizica?” trebuie angajat

în mod esențial în direcția acestei metafizici a spiritului.

În numărul din septembrie al ID („*Idei în dialog*” – n.n.), am formulat mai multe obiecții la adresa acestei poziții, care se pot rezuma, la două: unitatea „metafizicii spiritului” nu poate începe cu Aristotel și sensul metafizicii nu poate fi asumat, în clipa noastră istorică, dintr-o metafizică a spiritului. Dl. Vianu, în numărul din octombrie al ID, a contraargumentat criticii mele. Dar faptul că dialogul nostru continuă nu trebuie deloc să însemne că ținem morțiș la ideile noastre despre Aristotel, ci trebuie să însemne că suntem amândoi curioși să descoperim, cu această ocazie, sensul adevărat și contemporan al opoziției noastre. Faptul că niciunul dintre noi încă nu a clarificat acest aspect, rezultă din faptul că ambele intervenții au accentuat mult primul aspect al criticii, care este unul istorico-filologic, dar mult mai puțin s-au interesat de terenul regal al întâlnirii, care este cea de-a doua problemă. Să încercăm, în rândurile care urmează, saltul propriu-zis.

Există, cred, șase argumente puse în joc: 1. Ideea pluralității semnificațiilor ființei este compatibilă cu teologia aristotelică?; 2. Ideea pluralității semnificațiilor ființei se asociază în mod necesar finitudinii intelectului?; 3. Înrudirea intelectului cu natura divină implică o contradicție cu asocierea necesară dintre concept și imagine în gândire? 4. Se referă într-adevăr Aristotel în *Despre suflet*, III, 4 la conștiința de sine? 5. Elogiul vieții contemplative ca viață divină din *Etica Nicomahică* este cel mai reprezentativ text al antropologiei aristotelice? 6. Putem regândi metafizica spiritului în termenii unei universalități filosofice, așa cum ne propune autorul, indiferent de eșecul posthegelian al acestei filosofii? Așa cum se poate vedea, primele cinci întrebări țin de prima parte a disputei, iar a șasea de ultima ei parte.

Le vom schița mai jos răspunsurile posibile, dar mai înainte trebuie să amintim un anumit context istoric al primelor cinci întrebări: așa cum se știe, *corpus*-ul textelor aristotelice a beneficiat de o foarte lungă tradiție de comentatori, de la Alexandru din Afrodizia până la finele Renașterii. Aceste comentarii au fost intens afectate de neoplatonism, care a folosit elemente ale corpws-ului pentru a-și recunoaște propria doctrină în el. E vorba mai ales de Themistius, de Simplicius, de Ioan Philopon, de Albert cel Mare și chiar de Toma din Aquíno. Pe de altă parte, starea manuscriselor aristotelice a permis

numeroase breșe logice ale sistemului, care a permis interpretări compatibile și, în fond, „nașterea” unor aristotelisme medievale mult mai neoplatonizate decât textul original: ele nu sunt flagrant străine de *corpus*-ul original, pe care nici noi nu îl putem cunoaște mai bine, ci sunt mai degrabă dezvoltări unde există și continuitate și diferență. Această stare de fapt are mai multe consecințe: pe de o parte, istoria aristotelismului trebuie să includă aceste interpretări asumând și contradicția dintre ele, deoarece *aceasta* este istoria filosofiei (de pildă, chiar dacă noi credem că omul are intelect, la Aristotel, abia *când* gândește, faptul că o parte dintre comentatori cred că avem intelect de la naștere iar alții că îl dobândim prin gândire dă drept de cetate în interiorul aristotelismului și unora, și altora, pentru că numai așa înțelegem că gândirea asupra naturii intelectuale a omului are loc în istoria aristotelismului). Pe de altă parte, exegeza contemporană asupra lui Aristotel trebuie să opereze o diferențiere între textul original și interpretarea neoplatoniciană, tocmai pentru a înțelege modul în care transformarea aristotelismului a permis continuitatea. Or, cred că interpretarea domnului Vianu, în loc să asume diferența istorică evidentă dintre cele două nivele de interpretare, se instalează în prelungirea interpretării neoplatoniciene. Din perspectiva acestei observații, voi încerca mai jos să formulez diferența specifică dintre cele două tradiții și să judec primele cinci argumente ale discuției noastre în funcție de ea. Aceasta este: în tradiția neoplatoniciană, omul este gândit ca o ființă a cărei împlinire înseamnă fuga din această lume (temă provenită din Platon și omniprezentă

I, i Plotin), ceea ce înseamnă că suprema fericire a omului constă într-o unificare cu principiile superioare. Altfel spus: metafizica spiritului. Această temă este corespondentă ideii creștine, teoretizată foarte sugestiv în debutul tratatului augustinian *De doctrina christiana*, a diferențierii între starea *în via* (pe cale) a omului căzut și starea lui recuperată *în patria* (în țara Tatălui). Din perspectiva acestei distincții a fost interpretat constant Aristotel în scolastică; iată un exemplu: în tratatul *Despre primul principiu*, Duns Scotus privilegiază cauzalitatea finală între cele patru cauze aristotelice și susține înțelegerea cauzei finale numai întrucât ea privește un scop transcendent acțiunii, minimalizând valoarea oricărei finalități atinse în interiorul și în timpul acțiunii care o urmărește. În schimb, în cazul lui Aristotel lucrurile nu stau deloc astfel, iar cititorul poate constata ușor că

Aristotel construiește o antropologie în care finalitatea omului se poate regăsi în propria lui acțiune, fie că este vorba despre viața contemplativă sau cea practică. Exemplul ales din Scotus este foarte bun deoarece el nu arată doar diferența dintre aristotelism și neoplatonism, ci mai ales faptul că nici măcar pasajul care poate fi văzut drept un îndemn la spiritualizare mistic-noetică din *Etica Nicomahică*, X, invocat de dl. Vianu în favoarea tezelor sale, deși se apropie de idealul exprimat și de Scotus, nu încapă în acest ideal, fiindcă el denumeste o activitate împlinită pe acest pământ de om, prin propria capacitate rațională. Prin urmare, cred că este onest să ne apropiem de Aristotel văzând cum multe dintre pasajele manuscriselor sale au fost combinate în vederea unor noi filosofii, înțelegând această continuitate fără a ne pune pe noi înșine în prelungirea ei neconștientizată, ci sesizând mișcarea istorică a ideilor ca pe un mediu minunat al propriilor noastre decizii interioare. Cred că primele cinci probleme amintite cad în schema istorică invocată mai sus: 1. Faptul că Aristotel susține pluralitatea semnificațiilor ființei nu este incompatibil cu teologia lui, dar nici teologia lui nu este încă o „metafizică a spiritului”. Astfel, ierarhia calitativă a ființei aristotelice face ca mediul sublunar să fie marcat de cea mai mare pluralitate a sensurilor ființei, deoarece aici devenirea are loc sub cel mai larg sens al ei. Mai „sus”, devenirea are loc numai după loc, prin urmare ființa înseamnă la nivelul astrelor divine doar substanță și loc. Și mai „sus”, în sfera divinității pure, ființa devine univocă, deoarece nu mai există variație. Dacă singurul existent ar fi fost Primul motor, atunci ontologia aristotelică ar fi rămas una eleată. Diversificarea sensurilor ființei este dovada faptului că știința filosofiei prime nu este doar teologie, ci o include (chiar dacă Aristotel le identifică uneori, ceea ce nu este neapărat dovada unei stricte identități, ci o putem înțelege și ca pe o incluziune). Pe de altă parte, dacă teologia lui Aristotel ar fi fost o știință a ființei divine transcendente și omnisciente, interesate de soarta sublunarului și angajată în recuperarea omului la nivelul unei identități cu gândirea ei, atunci această teologie nu ar mai fi fost o parte, sau un sens restrictiv al științei ființei ca ființă, ci ar fi acoperit-o integral, orientând studiul oricărei ființe particulare spre relația ei de dependență cu primul motor. Dar, în afara faptului că toate ființele imperfecte tind să imite viața perfectă a Motorului Prim, Aristotel nu ne mai spune nimic despre vreo ființă transcendentă și omniscientă la

care să se reducă întregul proiect al ontologiei noastre. Este adevărat însă că pasajele din *Metafizica*, XII, 7 pot fi folosite în direcția unei construcții autonome a teologiei neoplatoniciene și creștine, *dacă și numai dacă* adăugăm ideilor aristotelice despre fericirea divină bunătatea Dumnezeuului creștin și doctrina creației, născută în proximitatea emanatismului neoplatonic și în permanentă polemică cu acesta. Prin urmare, și în acest din urmă caz există *un Aristotel*, dar numai grație deschiderii foarte largi a manuscriselor peripatetice.

2. Cred că ideea pluralității semnificațiilor ființei se asociază în mod necesar finitudinii intelectului. Dacă nu ar fi așa, lumea sublunară ar înceta să fie cunoscută, iar teoria intelectului din *Despre suflet* nu ar avea niciun rost. Argumentul: substanța are trei sensuri în *Metafizica*, anume forma, materia și compusul lor. Or, Aristotel construiește simetric teoria intelectului, în *Despre suflet*, III, 5, arătând că ceva din intelect trebuie să preia funcția materiei, ceva să preia funcția formei, astfel încât acestea să fie analogice primelor două sensuri ale substanței: numai așa gândul format va reda realitatea, analogic celui de-al treilea sens al substanței. Aici destinul aristotelismului este extrem de interesant: funcția intelectului care este analogică primului sens al substanței, și anume materia, înglobează două chestiuni pe care Themistius și Averroes le-au distins atent, chiar dacă ele scapă multora dintre moderni: unul dintre ele este materia pieritoare a gândirii, adică pasivitatea determinată a construcției unui concept, și anume imaginea, recunoscută de acești autori sub numele „intelectului pasiv”; celălalt este materia receptivă nepieritoare a gândirii, care este analogică receptaculului platonician și pe care Themistius a numit-o „intelect posibil”. Fiindcă este imaterial, el este etern, și fiind etern, este divin, ca și intelectul agent. De aceea, divinitatea intelectului la Aristotel nu înseamnă identificarea lui cu Primul motor, care este act pur, ci recunoașterea unui alt nivel al divinului, care este cel astral, de unde și „vine” intelectul (în *Despre generarea animalelor*, II). De aici reiese că intelectul, construit pentru a cunoaște lumea sublunară asumându-și finitudinea acesteia, poate fi divin fără a renunța la această finitudine, de care are nevoie pentru a cunoaște adevărul în lumea în care este plasat.

3. Nu cred că înrudirea intelectului cu natura divină implică o contradicție cu asocierea necesară dintre concept și imagine în actul de gândire. Știm că, în *Despre suflet*, Aristotel asociază actul gândirii cu

folosirea ca materie a unei imagini, limitând intelectul la faptul de a rosti ceva despre altceva, adică la structura lui predicativă. Am folosit această teză în recenzie mea la cartea domnului Vianu pentru a arăta că identificarea dintre actul intelectului și gândirea divină este un moment fericit și excepțional al vieții noastre, dar care nu cred că poate să constituie, în economia aristotelismului, sensul vieții umane, ci doar excepția ei. Faptul că dl. Vianu subordonează epistemologia din *Despre suflet* pasajelor din *Metafizica* îl plasează în prelungirea neoplatonismului, mai precis în trena unui splendid argument al lui Philopon: acesta credea, în comentariul său, că asocierea cu imaginea exprimă valoarea instrumentală a ei în cunoașterea celor mundane (cum este lancea lui Ahile în luptă), dar exprimă valoarea ei de piedică în cunoașterea celor superioare (așa cum nu traversăm marea fără primejdie). Evident, interpretarea este tributară antropologiei neoplatoniciene așa cum am schițat-o mai sus. Din nou, ea este o dezvoltare și o prelungire importantă a aristotelismului (nu este, deci, o „eroare”), o nouă filosofie care încapă în matca textelor dar poate fi distinsă de ele, de vreme ce Aristotel nu a mers singur în direcția ideii care este doar a lui Philopon. Dar, așa cum am arătat în paragraful anterior, divinitatea intelectului este asociabilă divinății astrelor, imperfecte prin mișcarea lor, superioare lumii sublunare prin perfecțiunea acestei mișcări. Natura lor compusă seamănă judecății intelectului, chiar dacă Aristotel nu dezvoltă, în textele care ne-au rămas de la el, această idee prea mult. De fapt, tot neoplatonismul a făcut-o: Philopon crede că gândirea astrelor contemplă ființa divină prin mișcarea lor fără efort, în vreme ce noi imităm, prin mișcarea compusă a intelectului nostru (și cu multă oboseală) mișcarea astrelor. În această serie argumentativă, apropierea operată de dl. Vianu între intelectul uman și cel divin la Aristotel îl face mai neoplatonician decât Philopon însuși, care a orientat în mod original intelectul uman spre cel divin, rămânând fidel aristotelismului și mulțumindu-se să asocieze actul intelectului cu mișcarea sferelor.

4. Nimeni nu mai poate ști acum dacă Aristotel se referă într-adevăr în *Despre suflet*, III, 4 la conștiința de sine. Pasajul III, 8, 429 b 9 rămâne o enigmă și valoarea interpretărilor înseamnă puterea lor de a gândi tradițiile filosofice născute din variantele posibile. O variantă este lecțiunea „autou”, alta este „autori”, iar manuscrisele sunt generoase. Dacă urmăm prima variantă, înțelegem că Aristotel se

referă la faptul că există un moment când gândirea nu mai depinde de experiența sensibilă, ci că ea a asumat-o și acum gândește „prin sine”. Dacă citim în a doua variantă, înseamnă că gândirea, după ce a cunoscut obiectele, întâlnește nivelul autocunoașterii. În traducerea mea recentă (Humanitas, 2005) a tratatului lui Aristotel, am descris ambele poziții și le-am prezentat ca plauzibile în comentariul aferent pasajului. Personal, înclin să cred în prima variantă, deoarece întreg alineatul vrea să răspundă la întrebarea „cum se produce abstracția?”. Dar nu numai că această interpretare nu este exclusivă, ci este la fel de important să știm că întregul șir al comentariilor neoplatonizante au preferat deliberat a doua variantă, deoarece ea permitea neoplatonizarea textului: în a doua variantă, se putea presupune că autocunoașterea e o formă de asemănare cu autocunoașterea divină și că astfel, putem asimila, în sfârșit, cele două intelecte. Desigur, dl. Vianu o preferă și evocă o parte a traducătorilor, mai ales a celor francezi, care au făcut și ei același lucru. Aceasta nu înseamnă că linia franceză a traducătorilor este singura sau suprema tradiție a traducerilor din Aristotel. Dimpotrivă, marea experiență pe care am trăit-o parcurgând comentariile magistrale ale ultimei jumătăți ale secolului al XIX-lea și prima jumătate a secolului XX la *Despre suflet* a fost să constat o animozitate spectaculoasă, chiar dacă nu una absolută: francezii confirmă lecțiuni germane doar pentru a le evita pe cele engleze, englezii ocolesc programatic lecțiunile franceze și se asociază rar cu cele germane. La fel, și unii și alții evită programatic comentariile medievale (o tacită polemică cu neotomismul?) descoperind adesea vinovat soluții medievale fără a le cita sursa. Desigur, tonusul politic al epocii amintite nu poate decide nimic în domeniul edițiilor filologice, ci el trebuie să ne învețe că recuperarea aristotelismului înseamnă cunoașterea tradiției medievale, iar ignorarea acesteia înseamnă rescrierea ei sans *le savoir*.

5. Nu cred că elogiul vieții contemplative ca viață divină din *Etica Nicomahică* este cel mai reprezentativ text al antropologiei aristotelice. Argumentul este: în *Politica* (ulterioară *Eticii*), Aristotel propune o reformă radicală a eticii sale, deoarece în *Etica Nicomahică* viața contemplativă este superioară celei practice, iar în *Politica*, VII, ea este un caz particular al celei practice. Aceasta înseamnă că, în cele din urmă, fericirea pentru Aristotel nu înseamnă contemplare a zeului, ci descoperirea unor activități care își conțin în ele însele scopul

(producătoare de *răgaz*), opuse activităților care nu își conțin scopul (producătoare de *trudă*), dar opusă și inactivității absolute a zeului (producătoare de *repaus*). Omul este intermediar în acest context, nefiind nici fiară sau țaran truditor, nici zeu leneș și singuratic. Am studiat această situație în comparație cu un splendid pasaj din *Meteorologice*, I, în care mișcarea stelelor seamănă izbitor vieții cetățeanului producătoare de răgaz: mișcarea lor nu *are* un scop, ci *este* în scop, tot așa cum cetățeanul fericit posedă în actul său scopul acestui act, dar actele truditoare au un scop fără ca, de fapt, să îl posede. Se poate acum vedea cum doctrina astrelor divine din *Meteorologice* este analogică doctrinei din *Politica* privind viața cetățeanului, este analogică asocierii inteligibilului cu imaginea în *Despre suflet*, dar se opune pasajului din *Etica nicomahică* privind fericirea intelectuală și tolerează ca pe o excepție predica imitării (nu a „unificării”) cu divinul absolut din *Metafizica*. Bineînțeles, gândirea neoplatoniciană latină, mai ales Albert și Toma, au privilegiat textul din *Etica nicomahică*, fiindcă el convenea cel mai bine idealului omului neîmplinit și aflat pe cale, propriu neoplatonismului și creștinismului. Aceasta nu înseamnă că Aristotel a gândit așa, (ba dimpotrivă, semnele sunt cu totul altele), ci înseamnă doar că textele filosofului, cam trunchiate, au fost îndreptate și în această direcție foarte valoroasă istoric. Și de această dată, interpretarea domnului Vianu urmează fidel tradiția pomenită, suprapunându-l pe Aristotel acesteia.

6. Dar putem regândi metafizica spiritului în termenii unei universalități filosofice, așa cum ne propune autorul, indiferent de eșecul posthegelian al acestei filosofii? Această întrebare se poate acum reformula: oare linia de interpretare neoplatoniciană a „metafizicii spiritului” a supraviețuit cu adevărat lui Hegel, autorul la care se oprește cartea domnului Vianu? Sau pentru a încerca saltul promis, iată întrebarea în haina ei anistorică: putem filozofa în marginea esenței metafizicii crezând despre aceasta că ea este știința care ne arată drumul la capătul căruia identificăm gândirea umană cu cea absolută? Speranța că așa stau lucrurile a cunoscut un mare eșec în lumea noastră. Nu cunosc un text care să îmi spună mai limpede acest lucru decât uimitoarea discuție dintre Josef Knecht și Pater Jacobus, personajele lui Hermann Hesse din *jocul cu mărgele de sticlă*. Poate, următorul pas al discuției cu dl. Vianu ar putea pleca de aici: Pater Jacobus îi expune viitorului *magister ludi* modul în care pretenția

transmisiei „sensului” absolut al cunoașterii, anume ideea că un spirit universal dă valoare istoriei, omului european, cunoașterii lui și valorilor sale, a dus la epoca războaielor secolului XX. Manifestarea univocă a ființei și certitudinea identificării gândirii noastre cu ea poartă cu sine, în această formă, o lance, fără ca ea să fie cea invocată de Philopon. Dimpotrivă, ideea că cetatea este plurală, că ființa are mai multe accepții, că omul este plural fiindcă este limitat la compunerea judecății ține de o altă sursă de filosofare, pe care o atașez entuziast aristotelismului.

k

Finitudine și receptivitate. Aristotel și intelectul divin
Dragă Ștefan.

După ce am criticat cartea ta „*Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*”²⁶, crezând că nu este legitim să întemeiezi o unitate a intelectului uman și divin pe antropologia aristotelică și să o porți cu tine pentru a regăsi această idee la autori unde ea apare mult mai limpede, am avut ocazia să schimbăm încă o serie de replici în care am înțeles cât de diferită este viziunea noastră despre Aristotel. Ar fi, acum, două căi pentru care merită continuată polemica noastră: să ne-o particularizăm în critici amănunțite de text, scufundându-ne până la nivelul diferențelor dintre ediții, pentru a ne asuma coerențe fragile ale unui text trecut prin multe tradiții vechi și multiplicat în tot atâtea variante, sau să ne universalizăm discuția până la nivelul unor principii care, odată dezvăluite, ne pot spune mai mult despre propria noastră opțiune filosofică decât despre textul invocat. Ambele căi mi se par la fel de importante și ele ar trebui, probabil, să funcționeze independent; totuși, nu voi insista atât de mult asupra celei dintâi, de vreme ce a fost punctul nostru de plecare pe care am fost amândoi de acord să îl „survolăm” cu speranța că a doua cale va fi mai rodnică și ne va face să înțelegem dacă, în discuția noastră, există cu adevărat o meditație implicită asupra destinului omului contemporan.

Știm amândoi ce ne deosebește în interpretarea lecturilor din Aristotel: tu vezi în el o filosofie în care scopul fundamental al omului este descoperirea elementelor intelectului și ale vieții lui care îl pot

²⁶ Vezi Ștefan Vianu, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, ed. Humanitas, București, 2005, și Alexander Baumgarten, *Deus est intelligere*, în *Idei în dialog*, septembrie 2005, p. 15.

unifica cu inteligența divină și regăsești, apoi, o asemenea idee la neoplatonici greci și latini, păgâni și creștini, opr**indu-te** la forma plenară a ideii pe care o cauți, și anume la Hegel. Mie mi-a plăcut să văd în antropologia aristotelică o filosofie a finitudinii umane, dovedită de restricția actelor intelectului la judecată și imagini, de restricția vieții omului la sublunaritate și la imitarea naturii astrelor divine prin teoria răgazului politic și de reforma ideii primatului vieții contemplativo din *Etica nicomahica* la prezentarea ei drept caz particular al vieții practice în *Politica*, VII, 3, 1325 b 14 – 21. Nu vreau să insistăm asupra acestor detalii prea tehnice pentru forma publică a dezbaterii noastre, chiar dacă „baia” acribiei filologice este, în general, atât de absentă < în comunitatea noastră: mă voi mărgini doar să conchid, în privința acestor detalii, că am formulat amândoi coerențe diferite pe care doar le voi exemplifica mai jos. Astfel, tu crezi că elogiul rarelor momente ale unificării intelectului uman cu cel divin din *Metafizica*, XII, conține scopul suprem al vieții umane pentru autorul acestui tratat și că ar trebui să găsim urme în alte texte ale acestei idei. Dimpotrivă, eu cred că restricția din *Despre suflet* asupra funcționării gândirii noastre doar în regimul imaginilor și doar în compunerea în judecată a conceptelor, potrivită lumii compuse în care trăim, ne oprește să vedem semne în *I despre suflet* pentru unificarea extatică predicată în *Metafizica*. Aceasta din urmă poate rămâne o *posibilitate*, fără a fi neapărat un *scop* al minții noastre, iar pasajul aferent poate discuta o situație excepțională, iar nu regula unei antropologii și cu atât mai puțin o meditație asupra intelectului în general. Apoi, tu crezi că diverse pasaje din *Despre suflet* în confirmă aceste tonuri teologice; îngăduie-mi aici să rămân ferm împotriva obiecțiilor tale: nu cred că „lumina” invocată ca *analogon* al intelectului activ are vreo conotație teologică, pentru că această valoare metaforică este neoplatoniciană (de pildă, Themistius) și pentru că, la Aristotel, ea are sensul „laic” de agent al văzului, care seamănă doar funcțional cu agentul gândirii; apoi, nu cred că celebrul pasaj dedicat abstracției se referă și la conștiința de sine, așa cum nu crede nici David Ross, chiar dacă mulți editori și traducători ai textului o cred. Motivul meu „tare” este că paragraful din *Despre suflet*, III, 4 vrea să explice abstracția și nu altceva, iar motivul meu „slab” este că o trecere de la experiența abstracției la conștiința de sine este prea tipică pentru Hegel pentru a o mai sesiza acolo unde e mai puțin probabil să existe. Apoi, tu crezi că

paragraful III, 6, dedicat sesizării esențelor, anunță originea divină a intelectului; într-adevăr, este o „deschidere a intelectului”, ceea ce nu înseamnă, totuși, că e vorba de intuiție, fiindcă nici la acest nivel nu a încetat prezența imaginii care reamintește condiția sublunară a omului. În fine, tu identifici intelectul pasiv cu cel posibil, crezându-le pe ambele muritoare, iar eu îți spun că, în felul acesta, ideea unui intelect receptiv nu mai putea fi revendicată de la inteligența nemuritoare a lui Anaxagoras.

Să oprim însă aici dezacordul: este destul să ne purtăm *ca și cum* tu păstrezi principiile „metafizicii spiritului”, iar eu cred că, pentru Aristotel, ceea ce a contat în cele din urmă a fost formularea unei demnități sublunare a omului prin formularea limitelor sale și sublinierea unor analogii între aceste limite, originea divină-celestă a intelectului (în *Despre generarea animalelor*, II, 2) și viața politică văzută ca dobândire a răgazului. Văd în acesta din urmă centrul *Politicii* și expresia cea mai profundă a antropologiei aristotelice, în care omul poate câștiga un termen mediu între agitația care nu își stăpânește definitiv scopul trezervată fiarei) și repausul posesor al scopului absolut (rezervat zeului). Fiind mișcare care își conține scopul, răgazul caracterizează toate „ființele” intermediare ale lui Aristotel, de la numele metafizic al esenței la termenul mediu al silogismului, de la cetățean la astru și de la judecată la viața politică. Tu nu ai îndreptat premisele tale spre o asemenea concluzie, ci ai pornit de la celebra „teologie intelectuală” a *Metafizicii* pentru a gândi temeiul omului din perspectiva ascensiunii sale tensionate spre unificarea cu ființa divină, în dihotomia definitivă astfel dintre truda lui sublunară și repausul lui intelectual în absolut.

În ciuda acestor opoziții, cred că este ceva fundamental reiterabil în ele, indiferent că este vorba despre Aristotel sau nu: unul din noi crede, în definitiv, că destinul omului occidental poate fi „citat” și interpretat în povestea identificării intelectuale cu absolutul, iar celălalt are reținerea sceptică dictată de credința în pluralismul gândirii, în pluralismul cetății, în incompetența în cele divine și, în general, are speranța descoperirii bogăției gândirii tocmai în limitarea și indeciziile acesteia. Aristotel a murit și nu ne poate instrui în asemenea opțiuni, și tocmai aici este dovada că, în exercițiul nostru hermeneutic, ele vin de altundeva. De fapt, tot aici este și locul celui mai important acord filosofic al nostru, pe care l-ai formulat atât de

frumos în ultima ta intervenție: „o interpretare solidă a acestei metafizici ne deschide o poartă pentru înțelegerea destinului omului occidental” 2. Atunci, indiferent de textul filosofului, care sunt drumurile pe care dezacordul nostru de mai sus le deschide?

Mai întâi, a spune că fundamentele metafizicii europene, care pot spune ceva despre destinul nostru, sunt ilustrate esențial de diferitele sisteme care au propus modele ale unității dintre intelectul divin și cel uman (Eckhart sau Hegel), înseamnă a admite că valorile omului european sunt întemeiate pe o certitudine, pe o infailibilitate, pe o istorie legitimatoare și pe o experiență transrațională care întemeiază orice fărâmbă a raționalității critice. Mai mult, ea înseamnă competență în domeniul transcendentului, iar dacă spunem că o asemenea unitate nu este doar un *propriu* al omului, ci și un scop al său, atunci traducerea politică a principiului înseamnă desemnarea primărilor din rândul

28

Vezi Ștefan Vianu, *Metafizica și Occidentul*, în *Idei în dialog*, decembrie 2005, P22.

posesorilor acestei unificări. Ei ne vor spune mereu ce trebuie să facem, deoarece în ordinea gândirii nu mai există acum îndoială. Cum.îr arăta, apoi, **într-o** asemenea lume, cei care nu au reușit unificarea recomandată sau care, pur și simplu, nu îi văd utilitatea? în numele cărui principiu ar fi ei tolerați?

Apoi, a spune că există niște filosofii originare ale omului european care l-au constituit vorbind despre limitele și finitudinile lui, despre pluralitatea și partea de divin care îi este rezervată tocmai în imitarea *umană* a celor de sus înseamnă a întemeia pe un efort al premodernilor și pe un imaginar al filosofiei antice sau al teologiei medievale omul laic al modernității, arta toleranței și sentimentul unei profunde și definitive incompetențe în domeniul „celor separate”. Mai sărac în autoritate, omul finitudinilor asumate are o certitudine minimă, legată de fapt de drumul spre intelectul divin și, în general, spre binele întemeiat astfel, poate fi întotdeauna „și altfel”.

Opoziția noastră revine, astfel, la evaluarea unei anecdote care a circulat după moartea lui Toma din Aquino. Se spune că, după ce a mai încetat să scrie, în ultimele ceasuri ale vieții sale, Sfântul Toma ar fi trăit o experiență extatică din care a reținut că întreaga sa operă este nesemnificativă în raport cu recenta sa experiență. Orice **s**-ar spune,

cred că anecdota este profund irelevantă față de *corpus-ul* tomist și moștenirea sa culturală și că, în consecință, îmi este indiferentă. Omul finitudinilor asumate este omul sublunar al *Summei*, iar certitudinea experienței ultime mă trimite la teoria intelectului unificat în care tu cauți rădăcinile metafizicii europene. Ceea ce îmi displace în această anecdotă este faptul că ea suprimă tocmai una din marile moșteniri aristotelice, și anume aceea că intelectul, pentru a fi al omului, trebuie să fie receptiv și să rămână întotdeauna astfel, orice i **s**-ar petrece. Or, pentru a ne gândi opțiunile opuse, ar trebui mai întâi să constatăm ce a oferit culturii noastre această intuiție antică a receptivității.

[2006]

Demnitatea unui gen filosofic

Dacă este adevărat că *Etica Nicomahică* a lui Aristotel a dat conceptul occidental de filosofie morală, cum afirmă profesorul Valentin Mureșan în recentul său comentariu la acest tratat²⁷, atunci apariția lui merită atenția cititorului de filosofie. Într-adevăr, comentariul probează inițiativa unui gen de scriere filosofică pe care, în cultura română, îl propune profesorul Mureșan, după comentariile sale la *Republica* sau la *întemeierea metafizicii moravurilor*. Un aspect comun al acestor comentarii, inspirat din literatura anglo-saxonă, dă personalitate interpretării la *Etica* lui Aristotel: dorința obținerii unei reconstrucții logice (p. 22 – 25), care lasă deoparte exegeza *ad litteram*, comună stilului scolasticii latine, sau interpretarea unor pasaje semnificative doar în spirit pentru întregul textului. Pentru aceasta, el asumă (p. 37) o înțelegere a tezelor tratatului din perspectiva conceptului de *dialectică*, așa cum este el definit în *Topica*: un parcurs al gândirii de la accepțiile comune ale termenilor supuși interogației și până la acele principii care fundamentează sensurile curente ale termenilor studiați. Un asemenea procedeu are un avantaj: el califică și reușitele și ezitățile, fermitatea principiilor și precaritatea îndoielilor deopotrivă și le prezintă drept gândire în plin efort de producere neîncheiată a conceptelor.

Metoda îi îngăduie, cred, profesorului Mureșan două reușite memorabile: mai întâi, în prefața comentariului său, interiorizarea

²⁷ Cf. Valentin Mureșan, *Comentariu la Etica Nicomahică*, Ed. Humanitas, București, 2006, 399 p.

metodei și transformarea ei **într-un** concept al speciei traducerii de filosofie antică, distinct de alte genuri ale traducerii prin sinteza dintre filologie și filosofie și prin parcursul între sensurile literare și calificarea lor filosofică. Generalizându-și însăși metoda propriului comentariu, profesorul Mureșan oferă astfel, în cultura română, o posibilă și prețioasă identitate a traducătorului de filosofie. În al doilea rând, o asemenea abordare îi permite autorului să aibă acces la una dintre cele mai interesante pagini ale *Eticii Nicomahice* și să surprindă inegalabil esența ei: celebra întemeiere a rațiunii practice din *Etica Nicomahică*, VI, 5, în care *fronesis* înseamnă, pentru Aristotel, ruptura de conceperea platoniciană a eticii drept știință cu obiect universal și afirmarea (curajoasă și decisivă pentru științele juridice de azi) a capacității minții umane de cunoaștere a evenimentului singular *ca eveniment* și evaluarea lui în afara unei reguli definitive și uniforme.

Întreaga reconstrucție are în vedere o cunoaștere rațională a acțiunii, iar ea acordă o prioritate, cunoscută de altfel, virtuții intelectuale în raport cu celelalte virtuți. Concluzia comentariului asumă această prioritate și citește *Etica nicomahică* drept o etică a fericirii, văzută din perspectiva celebrei distincții dintre *viață* (adică simpla supraviețuire cotidiană, așa cum este ea definită la începutul *Politicii*) și *viața cea bună*, singura care împlinește sensul umanului și care realizează virtutea în aplicarea regulii drepte la acțiunea singulară.

Urmând, însă, alături de metoda pe care și-a propus-o, și o evaluare a presupuzițiilor strict metafizice ale acestei distincții, comentariul ar fi ajuns, probabil, la o legătură între înțelegerea evenimentului în etica aristotelică și cunoașterea particularului, legând filosofia practică a lui Aristotel de originile hermeneuticii (de altfel, unul dintre volumele care conduce în această direcție – Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* – lipsește din bibliografia alcătuită de C. Ducu). Apoi, urmând, eventual, și o metodă genetică, comentariul ar fi putut depăși principiul priorității virtuților dianoetice prin sesizarea faptului că Aristotel însuși, în *Politica*, VII, afirmă viața teoretică drept un caz particular al celei practice. Asemenea completări nu sunt, însă, neajunsuri ale unui excelent și profesionist comentariu, ci deschideri posibile pe care dialogul se poate așeza, bucurându-se de demnitatea pe care profesorul Mureșan o dă astfel comentariului filosofic.

[2007]

Ce este ce nu văd cei care îl văd pe cel ce vede totul?

Așa se întreabă Grigore cel Mare în unul din dialogurile sale, iar formula (care îți taie respirația) rezumă ceea ce tratează și Gabriel Chindea³⁰ în *Paradoxul transcendenței la Aristotel și Plotin*. O analiză erudită a unor pasaje aristotelice care au influențat o parte a teologiei occidentale, și o analiză a raporturilor dintre om și transcendență în *Enneade*, care au modelat și ele reprezentarea teologiei creștine asupra transcendenței. Metoda lui Gabriel Chindea suprapune mai multe opțiuni filosofice, dintre care cele mai importante par a fi atașamentul față de hermeneutica istorică conform căreia sensul original al textelor poate fi dedus din structura aporetică a unui *corpus* filosofic, independent de sensul pe care comentatorii l-au dat unor texte disjuncte, dar și atașamentul față de metoda fenomenologică invocată frecvent.

Ideea cărții e clară: în prima ei parte, autorul analizează o structură a transcendenței aristotelice, pe care o enunță drept paradoxală, pentru ca, în a doua parte, structura transcendenței plotiniene să primească aceeași calitate. Totuși, demersul autorului nu este istoric: el neagă importanța filiației aristotelice în nașterea ideii de transcendență la Plotin. De fapt, el juxtapune două cazuri ale istoriei filosofiei care seamănă prin structura *paradoxală* a transcendenței. Conținutul paradoxului este, în ambele cazuri, plasat inițial în sfera limbajului, și el revine mereu la formula: transcendența nu poate fi obiect de discurs filosofic, dar discursul filosofic tinde să exprime transcendența. Aceasta chiar dacă autorul exprimă mai multe versiuni ale paradoxului său în cazul ambilor autori, după nivelul enunțării: ontic, ontologic, lingvistic, psihologic, etc. Un asemenea paradox e doar inima cărții colegului meu Gabriel Chindea: de aici, cartea desfășoară întreaga osatură a discursului filosofic despre limitele obiectului său care, prin continua sa semiabsență, îi și asigură discursului propria perenitate.

Pentru Plotin, concedem. Da, aritmologia plotiniană poate oferi o structură de rezistență unei teologii negative prin modul în care doctrina numerelor le acordă acestora o natură substanțială și le pune

În relație cu inteligibilele al căror principiu de multiplicare sunt. Apoi, într-adevăr, se poate argumenta faptul că tradiția inițiată de Speusip, i medioplatonismul grec nu i-ar fi furnizat lui Plotin ideea unei transcendențe negative, ci Plotin însuși ar fi autorul ei; în fine, o expunere sistematică a ierarhiei plotiniene poate prezenta ierarhic modul în care diferitele facultăți ale sufletului uman se raportează la transcendență în maniera proprie, așa cum cel mai limpede a formulat Plotin aceste raportări în tratatul III, 8, dedicat contemplației, așa încât sufletul și intelectul să își afle locul chiar în structura paradoxului enunțat.

Pentru Aristotel, avem rezerve. E corect să reconstruim lumea lui Aristotel ca pe o colecție ordonată de obiecte care *imită divinul pe cât pot*, dar e mai greu să deducem de aici un interes al lui Aristotel de a crea o teorie a intuiției intelectuale prin care omul să aproximeze divinul, fiindcă ea lipsește din teoria peripatetică a cunoașterii, limitată la predicția care are ca obiect realul compus. Interpretându-l astfel, Gabriel Chindea îl citește pe Aristotel *ca un medieval*, adică orientându-și interesul de cunoaștere spre decelarea acelor pasaje, inevitabil decupate, care ar putea servi înțelegerii unei existențe orientate spre divin și mai puțin unei viețuitoare politice. Or, desprinderea elegantă de o asemenea lectură ar fi tocmai citirea diferențiată a comentatorilor medievali ai Filosofului, pentru a plasa la ei și doar la ei o antropologie orientată spre teologia negativă.

[2009]

De la doctrina nescrisă la hermeneutica radicală: Thomas Szlezâk și Școala de la Tübingen

Thomas Alexander Szlezâk²⁸ este un continuator al celebrei școli de interpretare a dialogurilor lui Platon de la Tübingen, a cărei principală teză este existența unui esoterism în scriitura platoniciană, care trimite la o doctrină nescrisă a maestrului Academiei, moștenită de Speusipos, Xenocrate, Aristotel, dar pierdută în Antichitatea târzie. O asemenea interpretare are toate motivele să ne răscolească acum, la mai mult de jumătate de secol de la apariția acestei lecturi a lui Platon, lansată de H. Krämer și K. Gaiser la Tübingen. După ce cultura

²⁸ Cf. Thomas Alexander Szlezâk, *Noul Platon, Cercetări despre doctrina esoterică*, volumul I, Introducere de Alina Noveanu, traduceri de Delia Bozdog, Ioana Lemeny, Alina Noveanu, Rigân Lorând, editura Grinta, Cluj-Napoca, 2007, 264 p.

contemporană a trecut prin interpretarea sistematizatoare a lui Platon, în care concesiile esoterismului plana doar asupra dialogurilor de bătrânețe (L. Robin sau J. Stenzel), prin lectura care l-a confruntat cu gândirea politică modernă (Popper sau Strauss) sau cu lectura care a văzut în Platon forța de transfer a ambiguităților limbajului în planul semnificării neutralității principiilor inefabile (Derrida), ne-am putea întreba dacă nu cumva cea mai evidentă actualitate a exegezei platoniciene ar fi natural să vizeze tocmai gradul de ascundere a mesajului original în texte. Din acest motiv, eforturile lui Thomas Szlezâk de transformare a programului Școlii de la Tübingen dintr-o simplă inițiativă de ancorare a înțelegerii lui Platon pe o doctrină nescrisă a numerelor, a dialecticii și a transcendenței Binelui inteligibil într-un program de studiu al fundamentelor hermeneuticii pe care Platon însuși ar fi propus-o tocmai în dialoguri ca un drum deschis spre urmele doctrinei nescrise este un gest salutar de înnoire a exegezei platoniciene.

De ce ar fi textul lui Platon esoteric? Să fi crezut filosoful că autorii lui sunt prea puțin rafinați pentru subtilitatea teoriei transcendenței numerelor sau pentru reflecțiile sale politice? Să fi crezut oare Platon de cuviință să aplice discursului său rigoarea caracterului inefabil al principiilor pe care filosofia sa le invoca? Să fi fost vorba de o teamă de cenzura contemporanilor săi? Examinând toate aceste ipoteze, Thomas Szlezâk, în studiile sale dedicate scriiturii platoniciene, are în vedere în primul rând rezervele lui Platon însuși asupra scrisului filosofic, enunțate în faimosul final al dialogului *Phaidros*. Folosite ca grilă de lectură, ele îl conduc pe Thomas Szlezâk la o depășire a formulei unui platonism „secret”, și la o întemeiată meditație asupra statutului cunoașterii specializate în Antichitate. Asociată în mod necesar inițierii (modelul dialogului *Euthydemos* este fundamental în acest demers), formula esoterică a discursului nu înseamnă deloc ascunderea conținutului, ci fixarea pregătirii interioare a lectorului care descoperă sensul textului drept o condiție care însoțește pas cu pas cunoașterea spuselor filosofului, fie ea chiar infinită și fără rezultat prestabilit, la rândul ei. Numai în această formulă esoterismul presupus și doctrina cercetării infinite devin conciliabile.

Această reformulare a statutului hermeneuticii, care surprinde filosofia ca asumare existențială predicată de antici, ocolește

interpretarea istorică a lui Schleiermacher, sau a lui Zeller, și propune o citire a dialogurilor urmărind mesajele discrete lăsate de Platon în *Scrisoarea* a VII-a, în *Krati/Ios* sau în *Timaios*. Ambiția interpretării depășește, astfel, ideea unui simplu calcul topografic al plasării „secretului” în opera lui Platon, și dorește explorarea unei antropologii a cunoașterii care ia ca punct de plecare existența unei doctrine nescrise. Traducerea română a studiilor lui Thomas Szlezâk, începută cu acest volum, merită atenția unei reflecții asupra scrisului și a tăcerii din perspectiva unei interpretări radical noi a platonismului.

[2007]

Societas platonica

Alcătuirea unui instrument prosopografic, mai ales când este vorba despre antichitate, presupune un efort imens de cercetare și interpretare a unor date pe care sedimentarea generațiilor de mărturii ale istoriei ulterioare le poate fi simultan călăuză și labirint. Autoarea unei asemenea întreprinderi, dedicată lui Platon, este o profesoară de filosofie de la Michigan State University, Debra Nails; lucrarea ei a apărut la Hackett Univ. Press în 2002 și în 2008 la Humanitas, în traducerea lui Cezar O. Tăbârcea²⁹. Este dificil să judeci o asemenea operă aflată la intersecția filologiei clasice cu istoria antică și arheologia, cu atât mai mult cu cât volumul se recomandă un instrument menit să reconstituie contexte ale dialogurilor platoniciene. Este dificil fiindcă evaluarea operei nu poate însemna doar discutarea mijloacelor de alcătuire sau al criteriilor de sortare a informației. Lucrarea, din aceste puncte de vedere, este un monument de erudiție și este rodul vizibil al unui efort depus doar în cele mai bune biblioteci ale lumii și doar sub ocrotirea celor mai eficiente universități. Pe scurt, ea înfățișează identitatea, destinul, circumstanțele și anturajul fiecăruia dintre personajele reale care apar în opera lui Platon. Volumul este însoțit de uluitoare anexe, legate de date și contexte ale discuțiilor, noi ipoteze de datare, reinterpretări ale concordanțelor calendarelor ateniene și încadrări ale personajelor și evenimentelor în ciclurile de viață tipice Atenei clasice. Lucrarea este

²⁹ Cf. Debra Nails, *Oamenii lui Platon, O prosopografie a lui Platon și a altor socratici*, cuvânt înainte de Zoe Petre, traducere din limba engleză de Cezar Octavian Tabarcea, ediție îngrijită de Cătălin Partenie și Paul Balogh, editura Humanitas, București, 2008.

cel mai performant și mai recent reprezentant al unui gen prosopografic inițiat în 1823 de G. van Prinsterer și continuat până azi în mai multe instanțe.

Noi în această lucrare sunt atât precizia informațiilor cât și *modulie* abordare al dialogurilor platoniciene. Despre Socrate aflăm, de pildă, circumstanțele luptei de la Potideea, detalii ale contextului politic al vieții sale și ale relației sale cu Cei Treizeci, note asupra imaginii sale din comedii și o schiță a procesului. În articolul despre Alcibiade, găsim narațiunea evenimentelor vieții sale, concordante cu imaginea pe care Platon însuși i-o face în dialoguri. Parcurgerea lucrării inspiră o notă de cercetare pozitivă, încrezătoare pe deplin în faptul că elucidarea contextelor istorice poate conduce la „raza interpretărilor plauzibile ale unui dialog” (p. XLII). Cu o asemenea formulă, autoarea avertizează elegant asupra faptului că dicționarul ei nu va conduce niciodată la *adevărul* dialogurilor, ci doar la o mai bună contextualizare, mizând însă implicit pe faptul că *acolo*, în dialoguri, e măcar drumul spre adevărul despre gândirea lui Platon.

Atunci este firesc să te întrebi dacă lucrarea va ajunge doar să sprijine lectura textelor lui Platon, sau va introduce, tacit, o serie de supoziții hermeneutice în lectura lor, astfel încât, pe nevăzute, școlarul care face firescul parcurs al integralei dialogurilor va fi angajat într-un orizont de lectură prestabilit de manualul însoțitor al Debrei Nails. Este el pură cercetare pozitivă? Nu. Prefața doamnei Zoe Petre sugerează apartenența autoarei la o linie de interpretare care accentuează ideea că sensul dialogurilor stă în realitatea însăși a exercițiului dialogic. Cu aceasta, survine întrebarea: dacă autoarea ar fi făcut parte din școala de la Tübingen, care crede în doctrina orală a Platon, cartea ei ar mai fi arătat la fel? Din multe puncte de vedere, cred că da, astfel încât obiectivitatea cercetărilor să rămână neatinasă de vreo credință hermeneutică. Dar aceasta, desigur, cu o minimă condiție: ca precauția cercetătorului să rămână reală de câte ori este sedusă să creadă că sensul meditației lui Platon stă doar în scris, sau doar în oralitate, sau doar în context, sau doar în afara lui. Mai degrabă lucrarea prosopografică este valoroasă dacă este tratată ca o scară lăsată de o parte după ce a fost parcursă treaptă cu treaptă.

[2008]

Platon apicultorul. Note în marginea unei ficțiuni literare

Se poate citi o pagină fascinantă despre desprinderea de corp a

sufletului lui Platon în romanul lui Mihai Spăriosu, *A șaptea scrisoare. O enigmă filosofică la Academia lui Platon*³⁰. Fără corp, Platon parcurge zborul celest ce amintește puțin de mitul lui Ei și mult de reprezentările neoplatoniciene ale călătoriei sufletului, apoi se transformă în lebadă intrând în cârdul lui Apollo, lângă sufletele marilor legislatori ai Greciei și ale câtorva filosofi preplatonicieni. Zborul este precedat de o figură romanească: în ultimele clipe ale școlarhului, un roi de albine îl vizitează, venite din livezile înprimăvărate ale Academiei la aniversarea lui, coincidentă cu serbarea lui Apollo. Ele îi lasă miere pe buze și pleacă³¹.

Vrea profesorul de literatură comparată să ne spună ceva esențial despre Platon? El insistă pe simbolul albinei narând viața lui Platon, încât nu poți să nu te întrebi dacă nu este aici o cheie. Dacă există, are funcție dublă: de interpretare a romanului, dar și a modului în care autorul l-a citit pe Platon, dacă acceptăm faptul că o ficțiune literară *melle dulcior* ni-l poate face la fel de evident ca și o exegeză în *dulcele* stil clasic. La rândul meu, nu mă voi întreba dacă Platon s-a ocupat cu exactitate de apicultură; dar mă voi întreba dacă, utilizând simbolul mierii și al stupilor, reușește autorul sau nu să spună ceva *adevărat* despre Platon, indiferent dacă miza romanului este sau nu și una literară.

De fapt, subiectul este politic și polițist. Platon își trăiește ultimele clipe de dinaintea zborului, iar membrii Academiei vor desemnarea unui succesor. În camera lui, cad anonim doi papiri: unul conține ceea ce tradiția dă drept *Scrisoarea a VII-a*, iar altul avertizează asupra crimei ce bântuie Academia. Doi discipoli sunt uciși, iar dezlegarea crimelor amintește nebunia politică de la Siracusa, încheierea lumii poliide, visul imperiului macedonean și inițierile lui Platon în pitagorism și un sincretism religios greu credibil. Un preot egiptean îi dezvăluie mitul Atlantidei, în care unii locuitori, buni și drepti, ar fi navigat după catastrofă spre miazănoapte (*horribile dictu*, cel puțin pentru un european cu simțul umorului), găsind un continent

³⁰ M. Spăriosu, *A șaptea scrisoare, O enigmă filosofică la Academia lui Platon*, traducere din engleză de Virgil Stanciu, revăzută, adăugită și adnotată de autor, editura Humanitas, București, 2010.

³¹ îi mulțumesc lui Andrei Cornea pentru faptul de a mi fi atras atenția asupra sursei grecești a anecdotei: Claudius Aelianus, *Varia historica*, 10, 21.

nou și întemeind o civilizație în bunul spirit al originii.

La fel a procedat Eco, în *Numele trandafirului*, când a legat istoria unei crime de ascensiunea nominalismului la Ockham și de redescoperirea comediei antice care poartă parfumul delicat al modernității. La fel Pamuk, în *Mă numesc roșu*, când a legat descoperirea autorului unei crime din mediul caligrafilor și miniaturiștilor otomani medievali de istoria modernizării Turciei, de filosofia modernă a portretului și mai ales de recuperarea unei snoave persane care trimitea discret spre neoplatonism. Aici, situația este comparabilă când istoria unor omucideri trimite la destinul și mesajul Academiei platoniciene și, cu ea, al elenilor în fața Macedoniei. Dar ea diferă când vrem să înțelegem dacă există sau nu un rost al inițierii în misteriile pitagoreice și, în general, al patosului mistic al vieții lui Platon care jalonează evenimentele cărții.

Ajută acest patos firul romanului? Albina poate fi o cheie, pentru că cele două valori ale ei leagă planurile. Ea este simbol al muzelor și al compoziției literare (cheie reductivă de a privi și dialogurile?), dar și al constituției cosmice și al cetății/fagure. Simbolul este construit paralel cu mitologia greacă însoțitoare. Ele aparțin zeului Apollo. Tinerii roiesc în jurul lui Socrate ca albinele la nectar; adesea, Platon „își cercetează stupii”, iar primăvara cere fericit unui discipol să le golească fagurii; tiranul Dionysios este apicultor, după ce în tinerețe ar fi scăpat de dușmani călare, ocrotit de un roi de albine; tiranul împărtășește (ca inginerie socială?) apicultura cu filosoful; cei doi se plimbă printre stupi discutând principii politice, iar Dionysios dă analogia dintre stupi și societate; Platon fuge cu tânăra Diana între albinele care nu le puteau face rău, de vreme ce el le stăpânește după arta tatălui său. Apoi, grădina lui Academos era „locul ideal pentru filosoful peripatetic ce căuta solitudinea în natură”. Trecând peste cele două anacronisme violente ale enunțului citat, aflăm că grădina ce urma să fie cumpărată era „un paradis pentru crescătorul de albine” în care Platon chiar găsește stupi părăsiți. El vede universul „ca un fagure infinit”, pentru ca romanul să încheie simbolul cu funcția lor psihopompă. Iată, simbolic, principiul de continuitate dintre inițierea în misterii și inițiativa politică a lui Platon. Or, principiul acestei continuități mi se pare a fi *adevărul* romanului profesorului Spăriosu.

Chiar și așa, tot rămâne un rest, dacă, pe lângă aripile romancierului, mersul pedestru al istoricului pare animat de interesul

pentru aceeași continuitate. De pildă, simplul profesor de filosofie greacă, care discută anual cu studenții lui dialogurile ca un școlar, se va întreba firesc dacă problema romanului e sau nu și a lor. Aici, ele nu par martorul unei euristici care înaintează *fiindcă* își fixează jaloane scrise. Nicăieri teoria ideilor nu este *descoperită*, în splendoarea parțialității ei enigmatice, ci pare primită și subînțeleasă. Apoi, Platon nu pare a fi scriitorul care se descoperă pe sine scriind. E drept, poate că nici nu a fost așa ceva, dacă dăm crezare tradiției esoterice, de partea căreia pare să fie autorul romanului. Dar, chiar și așa, familiaritatea excesivă cu pitagorismul este delicat contrazisă chiar de textele lui Platon: oare nu tocmai în *Menon* exemplul diagonalei pătratului dovedește raționalitatea universului, sugerând astfel ironic că teza e corectă, dar că apelul la numere întregi este abuziv? Apoi, cum să credem **într-un** Platon care nu meditează toată viața lui la puterea omenească de rostire a minciunii, de la *Hippias minor* la *Sofistul*? Comunicarea dintre roman și opera școlarhului se rezumă la o intertextualitate a citării miturilor sau a stilului câtorva dialoguri de tinerețe, dar fără să aflăm căror întrebări nu reușea Platon să le răspundă la încheierea unei opere de vreme ce o începe pe următoarea.

Apoi, fiul medicului din Stagyra este o figură palidă în roman. Pare o inteligență răuvoitoare, purtătoare a intereselor curții de la Pella, deși vede primul ascensiunea Macedoniei și renunță la candidatura de a deveni școlarh. Dar, interesant, renunță la ea pentru a asuma misiunea Academiei *altfel*, la invitația lui Filip de a-i educa fiul. El pare, astfel, surprinzător, chiar sub pana autorului, continuatorul visului platonician. Or tocmai la această lectură ar putea conduce și „restul” invocat anterior: povestea descoperirii universalului îl leagă pe Platon de urmașul său, o știm, mai intim decât de orice practică inițiatică. La fel, obsesia lui Aristotel pentru adăugarea privației la principiile naturii este continuarea întrebărilor lui Platon despre neființă. Și, dacă cititorul clement îngăduie, voi exprima această lectură a apropierei de Aristotel tot sub forma metaforei albinei. Sunt de referință două pasaje: unul din debutul *Politicii*, I, unde albina este o ființă gregară, capabilă să transmită senzații. Ea seamănă până în acest punct societății omului, dar fără capacitatea de a judeca dreptatea. Un altul este din *Despre suflet*, III, unde albina are imaginație, fiindcă își reprezintă ceva absent din experiența ei sensibilă, dar fără intelect.

Concordanța de sens trimite spre o continuare a simbolului din roman: reconsiderarea lui Aristotel l-ar desprinde pe Platon de simbolul albinei, restructurând și meditația lui politică și înserând naturalismul lui Aristotel drept replica naturală a visului politic al școlarhului. Jocul simbolic este suficient spre a duce spre un alt Platon, mai apropiat de opera scrisă. E drept, prezența la

Aristotel a unei apiculturi secularizate poate stârni zeii, fiind lipsită de pietate față de faptul că zumzetul lor ni le fac auzite, totuși, pe Muze. Astfel, Platon scapă iarăși celui dornic să priceapă mierea lăsată pe bu

[2010]

zele lui.

O altă istorie a filosofiei, cu mare plăcere

Primul volum al *Contraistoriei filosofiei* lui Michel Onfray (Grasset, 2006, Polirom, 2008) ³² asumă o miză menită să șocheze: platonismul și filosofia peripatetică nu sunt nucleul tare al gândirii grecești, ci doar câștigătoarele unei lupte cu memoria culturală, în dauna celor pe care ne-am obișnuit să îi minimalizăm în istoriile clasice ale filosofiei: cinicii, atomiștii, cirenaicii, epicureii, sofistii. Dar de ce „logica învingătorilor” ar putea ascunde o altă Grece filosofică și cărei reconstrucții i-ar putea folosi o asemenea descoperire? Presupoziția lui Michel Onfray este legată de faptul că traseul tradiției culturale occidentale este constituit pe paradigma platonico-aristotelică, a cărei trăsătură fundamentală ar fi un primat al vieții spirituale și o desconsiderare a valorilor corpului. La aceasta se adaugă un reflex firesc: istoria valorizării corporalității, de la Leucip, Lucrețiu, Diogene și până la Deleuze și Jean François Lyotard ar merita redescoperită. Aceasta îl conduce pe autor la analize subtile, în permanent contrast cu tradiția platoniciană și aristotelică, a unei istorii a filosofiei materialiste, opusă declarat și, în termeni oarecum clasici pentru stânga filosofică, idealismului. Beneficiind de o scriitură savuroasă, tradusă cu un talent incomparabil de Mihai Ungurean, cartea cucerește: în fond, ea beneficiază de simpatia pe care publicul mărinos este mereu gata să o acorde cauzei eșuate și de curiozitatea

³² Cf. Michel Onfray, *O contraistorie a filosofiei. Voi. I. Înțelepciunile antice*, traducere de Mihai Ungurean, ed. Polirom, Iași, 2008.

cu care orice fel de public larg însoțește receptarea unui discurs al marginalității exotice.

Pentru Michel Onfray, „scriitura istoriei filosofiei grecești... istoriografia dominantă în Occidentul liberal este platoniciană” (p. 11). Dacă istoria învinșilor lipsește, ea poate fi recuperată, atât cât circumstanțele o mai permit, din ruinele de piatră sau de literă, din vile năpădite de cenușa Vezuviului său, respectiv, din aluzii ale textelor consacrate, deși polemice la adresa învinșilor. Reconstruită astfel, filosofia greacă devine o lungă pledoarie în defavoarea nomos-ului, în favoarea interpretării pozitive a trupului și a naturii, iar autorul acestei istorii, declarat, un Alfeu care străbate neatins marea platoniciană spre a se uni cu Arethusa, având aici rolul hedonismului antic. Acesta este doar primul din șase volume, care incită la comentarii deschise, pas cu pas. Nu am citit celelalte cinci, dar cine știe ce ne așteaptă. Totuși, doar pentru *plăcerea* lecturii, aș formula două suspiciuni la adresa unei asemenea interpretări a anticilor.

Prima: formularea „platonismul și aristotelismul sunt reprezentantele idealismului în istoria occidentală” ar putea fi prea generală, și în locul ei aș propune: „ele au construit o paradigmă de gândire în care fundamentul realității, gândirii și limbii este structura predicăției, în care *ceva se spune despre altceva*, iar această structură compusă este limita umanului”. Dacă am porni cu o asemenea presuposiție, mă întreb: în ce sens disprețul față de trup mai este relevant și dacă nu cumva între învingătorii și învinșii lui M. Onfray se instalează o contradicție unilaterală în care doar ultimii îi neagă pe primii?

A doua: efortul lui Michel Onfray nu este insolit pentru că este un caz normal al unei epoci care folosește discursul insolit drept formă de cercetare normală. Marginalitatea, excepția, minoritarul, defavorizatului, lumea lui „altfel” compun mult din discursul filosofic actual, în acest caz, a atrage atenția asupra unui minorat grec al „învinșilor” ține de discursul recept al „învingătorilor” de azi. La rândul lor, ei au nevoie de o discuție prealabilă, care începe cu întrebarea: tema excepției este un act liber de repunere în drepturi a ceva ignorat, sau este caracteristica unei epoci a cărei preferință pentru asemenea teme constituie mai degrabă fișa ei clinică? Cel puțin pornind de la asemenea întrebări, lectura unei asemenea poziții merită parcursă.

[2008]

Andrei Timotin despre naturile intermediare

Am recapitulat în minte, după lectura cărții lui Andrei Timotin, *La demonologie platonicienne, histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers neoplatoniciens*, apărută la Brill în 2012³³, tezele acestei strălucite cărți grupându-le în jurul unei singure întrebări care mi s-a părut structurantă pentru înțelegerea ei: de ce istoria divinităților intermediare ale religiei arhaice grecești a produs o etică filosofică și o „religie a minții” în antichitatea târzie, sub persuasiunea unor filosofi precum Plutarh, Apuleius, Plotin sau Proclus? Și, apoi, care este semnificația filosofică a acestui fapt pentru studiosul care nu este interesat propriu-zis de istoria erudită a demonologiei neoplatoniciene, dar are nevoie de o clarificare a sensului unei dezbateri din Antichitatea târzie pentru a analiza alte zone ale istoriei gândirii (cum este, de pildă, angelologia creștină sau musulmană) sau pur și simplu pentru a înțelege dacă istoria dezbaterii asupra intermediarilor din lumea păgână a antichității are vreo importanță mediată istoric pentru o cât mai limpede înțelegere a unei condiții culturale moderne?

Formulându-mi aceste întrebări, mă abat voluntar de la sarcina unei recenzii academice, care să dea seama capitol de capitol de efortul impresionant al lui Andrei Timotin, una care să îi discute alternativele și să îi aprecieze efectiv contribuția rediscutând, eventual, textele vizitate. Este sigur că jurnalele academice trebuie să dea seama în acest sens de cartea lui Timotin, întrucât ea este în mod evident o contribuție savantă, construită cu atenție și minuțiozitate, privitor la nașterea în cultura greacă, religioasă și filosofică, a ideii de divinitate intermediară între oameni și zei, precum și o urmărire pas cu pas a evoluției acestei idei în Antichitatea târzie, de la Filon la Plutarh, sau de la Apuleius la Plotin, Porfir și Proclus. Un asemenea demers nu merită doar tipul de analiză pe care îl propun: aș vrea însă să argumentez că notele următoare ar putea fi o cale intermediară între contribuția tânărului savant și o problematizare mai universală a temei, deschisă unei comunități intelectuale desprinse cu exercițiul

interogației fundamentale din perspectiva unor „zone” multiple ale istoriei filosofiei.

Andrei Timotin indică un proces foarte limpede, în primele capitole ale cărții, de preluare filosofică, cu intenții reformatoare teologice, a ideii de *daimon* din religiozitatea greacă de către Platon. Subtilitatea analizei lui Timotin stă mai întâi în generozitatea cu care știe el însuși să medieze între pozițiile clasice ale exegezei domeniului: neluând nici partea celor care au pledat pentru o dezordine fără sens a demonologiei platoniciene, nici partea celor care au raționalizat-o excesiv, Timotin are bună idee de a sesiza și a descrie pluralitatea funcțiilor *daimon*-ului platonician și de a le lăsa să interacționeze tensionat și aporetic, sesizând acest joc de forțe între ideea *daimon*-ului care e garantul eliberării socratice de spaima de moarte, ideea *daimon*-ului care trimite rugăminți spre cer și distribuie dreptate și destin muritorilor și mai ales ideea divinității intermediare care, în analogie cu elementele lumii, asigură continuitatea unui univers alcătuit astfel ierarhic.

Cele trei idei sunt liniile de forță ale întregii cărți: tema arhaică a *daimon*-ului distribuitor de destin, dreptate și răzbunare devine, treptat, în „religiile” filosofice ulterioare, ale medioși neoplatonismului, cheie a trecerii de la unu la multiplu (cu un rezultat, parcă, definitiv în explozia lui de sistematicitate la Proclus), tema eliberării daimonico-socratice de moarte devine etică filosofică și model de viață (la Plutarh, dar mai ales în angoasele religiozității și interogațiile privind eficacitatea zeilor supremi la Apuleius) iar ideea asocierii tipurilor de daimoni cu elementele lumii în platonismul târziu devine, la Plotin și Porfir, mod de articulare a ierarhiei lumii.

Numai dacă am fi de acord să citim platonismul grupat în jurul „griii față de suflet” (cum a făcut-o, strălucit, Patocka în *Platon și Europa*), am putea să spunem: între cele trei teme, ideea socratică a legării *daimon*-ului de argumentul contrariilor de la finalul *Apărării* ar putea fi citită drept întemeietoare pentru celelalte două. Dacă acest lucru este acceptabil, îl putem transfera la nivelul istoriei studiate de Andrei Timotin: etica filosofică a Antichității târzii ar deveni astfel centrul preocupărilor pentru asocierea demonologiei cu ierarhia lumii și principiul continuității ei și cu ideea influenței distribuitoare a intermediarului spre cele generabile și coruptibile. Ordonate astfel, temele demonologiei ne ispitesc la un salt spre o epocă ce nu intră în

aria acestei cărți: cenzurile universitare pariziene ale evului mediu târziu fac efortul să respingă ideea că intelectul e unic pentru toți oamenii, că lumea e eternă și că astrele au influență inteligentă asupra celor de jos. Ca să „scape” de aceste idei, cenzorii universitari ai acelei epoci se văd nevoiți să renunțe la ideea (platoniciană, mai ales) că universul e ordonat ierarhic. Episodul poate fi pus față în față cu cele studiate de Andrei Timotin: dacă cele trei teme ale cărții sale se pot pune în legătură cu cele de mai sus, atunci lumea modernă născută din cenzurile evului mediu este evident datoare construcției subtile de divinități intermediare a Antichității târzii.

Și chiar mai mult: efortul de a gândi omul modern și problemele lui poate fi ajutat de cercetarea savantă cu generozitate: fie că studiem îngerii iudeo-creștini (asemănați de Filon cu personajele daimonice), fie că ne întrebăm care sunt tematizările filosofice ale intermediantății în antichitate sau în evul mediu, subsidiarul îndepărtat al acestor întrebări ține de o teză care ar putea fi examinată cu mult profit, privind posibilitatea ca problemele omului modern să nu vină dintr-o uitare a divinităților supreme, ci dintr-o profundă disfuncționalitate a acestora în contextul unei complexe crize a intermediantății.

Iloarea intelectului

Aplicarea unui termen cum este cel de „mistică” neoplatonismului cere să fii înarmat cu prudența istoricului filosofiei și cu curajul unui gânditor decis parcurgă de la roade la rădăcini istoria unei idei cu efecte vizibile tardiv, dar născută în sânul neoplatonismului. Daniel Mazilu, tânăr profesor și specialist în filosofia antică, stăpânește vizibil ambele instrumente și le face vizibile în „*Raison et mystique dans le neoplatonisme*”³⁴, carte dedicată nodurilor de continuitate dintre conceptul gândirii raționale și pierderea sufletului în natura transcendentă în maniera entuziasmului (în forma consacrată de religia greacă), în maniera extazului (în forma dominantă în diversitatea religioasă a elenismului) și în conceptul restrâns, fixat într-un mecanism al ierarhiei lumii, de origine neoplatoniciană, denumit *stricto sensu* „mistică”.

Daniel Mazilu are, cred, în cartea sa o dublă intenție. Pe de o

> 7 Daniel Mazilu, *Raison et mystique dans le neoplatonisme*, ed. Zeta Books, Bucharest, 2008.

parte, avem înaintea o exegeză a neoplatonismului ca analiză a pierderii sufletului în transcendent. Astfel, autorul vizitează concepte clasice ale exegezei neoplatonismului, de la conversia sufletului la articularea conștiinței de sine pe modelul conversiei, de la purificarea ritualică a sufletului până la primirea binelui și conceperea teribilei donații a inteligenței universale ce devine individul particular odată cu urcarea lui spre sferele ultime. Pe de altă parte, avem înaintea o încercare, subsidiară, de înțelegere a unor termeni universali ai culturii noastre, precum rațiune și mistică, pentru a putea înțelege originea unei coincidențe a lor în neoplatonism. Ultima încercare este, fără îndoială, cu o miză extremă și are toate motivele pentru trezi o admirație spontană, deoarece ea promite riguros gândirea unui destin al neoplatonismului dincolo de sine, în gândirea medievală și în modernitate, ca și cum neoplatonismul și-ar desfășura istoriile conceptuale și tensiunile prestabilite dintre ele după ce s-a încheiat de mult timp din punct de vedere istoric. Aceasta ar însemna ca autorul nostru, dincolo de miza strictă a cărții sale, să tatoneze un spațiu de identitate între efortul gândirii conceptuale de raportare la Ceea ce nu este concept, ci îl depășește ierarhic, dar la care mintea tinde natural să se înalțe. E în joc aici, în fond, însăși destinul filosofiei, puse etern în spațiul de joc tensionat dintre exprimabil și inexprimabil. Explicația pe care o dă neoplatonismul acestei situații paradoxale este dezgolirea de sine a minții și pierderea ei în transcendentul pe care îl caută, tot așa cum Anselm oferă ca soluție aceluiași paradox darul divin al coborârii transcendentului în subiectul căruia îi originează însăși gândirea rațională.

Închizând cartea lui Daniel Mazilu, te întrebi: oare efortul său se concentrează spre a sublinia *continuitatea* dintre rațiune și mistică, arătând că ea este asigurată de faptul că, în neoplatonism, lumina Binelui este văzută doar de cel ce a fost transformat *într-o* rază a lui, sau acest efort este adunat în jurul unei teme mai adânci, care sondează modul în care însăși mintea, odată ajunsă la granițele propriilor facultăți, își *păstrează identitatea* și devine ceea ce era destinată să devină, adică lumină inteligibilă pură? Diferența dintre cele două concluzii ar fi aceea că, în primul caz, întreg demersul se rezumă la o pledoarie în favoarea lipsei de contradicție între mistică și raționalitate, subliniind complementaritatea lor. În al doilea caz, care pune real în joc destinul neoplatonismului ca origine a unei filosofii a

absorbției extatice în transcendent a subiectului, putem păstra unitatea nediferențiată a gândirii care se conservă pe sine devenind transcendentul ei. Damascius numea acest nivel „floarea intelectului”, loc predilect al întâlnirii cu inefabilul. Ajuns aici, autorul cărții ar putea înainta spre o reevaluare a istoriei conceptului de raționalitate din perspectiva destinului acestui concept pe care neoplatonismul i l-a prescris și în care a camuflat deschideri paradoxale.

[2008]

B dincolo, dar totuși darnic

Se poate citi în două feluri cartea Marilenei Vlad „*Dincolo de ființă*. Neoplatonismul și aporiile originii inefabile”³⁵. Mai întâi, ca un manual pentru cea mai importantă întrebare a filosofiei grecești, privită în neoplatonismul grec: cum gândim sursa celor ce sunt și a gândirii la un loc cu ele? Deși o rostesc în cel mai simplu limbaj pe care mi-l pot imagina, totuși întrebarea are parte de o elaborare și de o istorisire clară, cursivă, argumentată și uluitoare de informată în această carte. Ea narează modul în care cinci autori (Plotin, Porfir, Iamblichos, Proclus și Damascius) au valorificat întrebarea adresată de filosofia greacă originii, pentru a se lăsa absorbiți de tentația de a descrie originea în termenii proprii acesteia. Cartea povestește cum cei cinci eroi ai ei au forțat limitele limbii și minții omenești și au lăsat mărturia unei gândiri a ceea ce „este” dincolo, dar nu atât de dincolo pentru a înceta să fie sursă a tot ceea ce stă „dincoace”, în lumea a tot ce cade în sens propriu sub cuvintele limbii. Nu am citit o expunere mai clară și mai sistematică a acestor probleme.

Povestea are termeni simpli, dacă o luăm cu începutul. Așa, aflăm că Platon a lăsat indicii nedezvoltate asupra unei gândiri a sursei universului inteligibil. Apoi, că Plotin a gândit-o spunând că ea depășește ființa, dar îi este sursă: Unul spre care toate tind și care le este tuturor a Tată și putere a lor, dar și mănunchi de probleme pentru filosofi care i-au urmat. Apoi, că Porfir ar fi fost tentat de reducerea acesteia la „ființă pură”, relansând proiectul ontologiei. Dar cum să gândești sursa ființei în sens absolut, dacă spui că ea este? Iamblichos și Proclus l-ar fi criticat pe Porfir și ar fi gândit, fiecare în termenii lui,

³⁵ Marilena Vlad, *Dincolo de ființă, neoplatonismul și aporiile originii inefabile*, Ed. Zeta Books, 2011.

pe cel „de dincolo”. Primul ar fi accentuat latura lui de sursă, ca să arate cât de darnică este sursa. Al doilea ar fi accentuat latura lui de transcendență, inventând forme inferioare ale unității lui care să îi preia funcția sa de sursă. Ultimul, Damascius, ar fi gândit transcendentul arătând cum inefabilul său îl apără, dar ne oferă, pe măsura travaliului căutării lui, presentimentul prezenței lui ascunse. În termeni simpli: povestea sursei care e dincolo, fiind darnică tocmai prin supraabundența puterii sale.

Dacă o luăm cu sfârșitul, termenii nu mai sunt simpli, și aici intervine al doilea fel în care aş citi cartea. Urmând consecințele neoplatonismului, îmi survin trei întrebări: cât de intim și de relativ este neoplatonismul la modul grec de a gândi, dacă el ascultă necritic de postulatul eleat al identității ființei cu gândirea? (Ce s-ar fi întâmplat dacă Parmenide nu i-ar fi convins pe alții de identitatea lor?) Apoi, aş spune că episodul povestit este o ocurență a postulatlui intim filosofiei dintotdeauna, care spune că nu predicăm despre un temei niciodată ceea ce el întemeiază (zeii nu trebuie să fie virtuoși pentru a întemeia virtutea!): atunci, bunătatea transcendenței nu este un simplu obiect de credință? În fine, dacă în neoplatonismul *grec* „reforma” lui Porfir pare un eșec, nu e deloc așa în neoplatonismul latin, unde ideea lui e fundamentul teologiilor medievale: atunci, dacă cel de dincolo ar fi totuși ființă pură, cum e transcendența lui pe a cărui rostire stă temeiul teologiei ca știință?

Toate acestea, se știe, nu sunt întrebările mele, ci ale tradiției care a urmat. În fața lor, fără a le rosti, Marilena Vlad marchează subtil teritoriul (p. 157): „Trebuie să înțelegem că există o dinamică a principiului în gândirea noastră, o dinamică din care nu ne putem opri niciodată: pe de o parte, principiul se impune gândirii (...) dar, pe de altă parte, acest principiu (...) se retrage constant din gândire, iar gândirea se instituie de fapt tocmai față de această constantă retragere a principiului și, riguros, așa este.

[2011]

I’privirea stoică

Nu există preocupări notabile de exegeză a stoicismului în filosofia română contemporană. Gândirea românească interbelică și, foarte sporadic, deceniile următoare, au oferit o serie de traduceri al căror stil a evoluat de la o literaturizare specifică debutului secolului XX în traducerile clasicilor în limbi moderne, (echivalentă cu o

percepere a textului filosofic antic drept unul cu valențe mai degrabă literare decât strict conceptuale și traductibile „la cuvânt”) spre o înscriere tot mai largă în stilul traducerilor apropiate de litera originalului. Toate acestea, însă, au preferat stoicismul roman, oferind studiosului impresia că partea cea mai importantă a stoicismului este cea de redactare latină și de orientare etică. Au apărut, în anii recentți traduceri foarte importante din Cicero și Seneca (excelenta versiune de la Polirom a Ioanei Costa la *Epistulae* dovedește nivelul foarte înalt al alcătuirii acestor versiuni). Totuși, piesa fundamentală lipsește: când le spui studenților că, de fapt, stoicismul grec, și nu cel latin, e mai apropiat de principiile acestei filosofii, că literatura stoică de limbă latină este doar derivatul etic al unei filosofii care a oferit în epocă o replică foarte consistentă logicii și fizicii aristotelice, informația este dată drept un exotism. Și nu ar trebui să fie așa, dacă în mediile studioase de limbă română am avea o versiune bilingvă a *Fragmentelor vechilor stoici*, editată de baronul von Arnim cu mai bine de o sută de ani în urmă și care acum se află, la noi, abia în curs de traducere.

Din echipa de cei care alcătuiesc această versiune face parte domnul Cristian Bejan, a cărui carte, *Preocuparea de sine în filosofia stoică*, apărută de câteva săptămâni la Grinta³⁶ face o subtilă analiză a nașterii ideii de for interior și cauzalitate fizică în filosofia stoică, de tradiție greacă și romană. Nu vreau să fac o prezentare ipocrită: Cristian a fost colegul meu de bancă la limbi clasice, a fost cel mai bun, mai răbdător și mai inteligent student al distinsei Frieda Edelstein. A dat o versiune minunată la Augustin, *De vera religione*, de câteva zile i-a apărut o traducere din Lactantius și pregătește o versiune română savantă la

Către sine a lui Marcus Aurelius. Cartea lui despre forul interior este o construcție care știe să reunească istoria zeului din adâncimea sinelui, pomenit în *Alcibiade* și lecturat prin celebrele *Prelegeri* ale lui Foucault, cu conceptele forului interior, cu categoriile logicii fondate pe asentiment și corespondente conceptului prieteniei, construcției celuiilalt și înrudirii cu divinul gândite în stoicismul vechi și mediu,

³⁶ Cristian Bejan, *Preocuparea de sine în filosofia stoică*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2011.

pentru a proiecta toată această construcție spre o analiză pas cu pas a diferitelor paliere ale antichității târzii. Știam manuscrisul de dinaintea apariției sale și nu aș putea acum decât să leg editorul lui la un car de luptă și să îl trag prin praf ca pe Hector, pentru a fi maltratat fonturile câtorva fragmente grecești date în notele savante ale autorului.

Spre finalul ei, cartea dedică un amplu comentariu „privirii din cer” pe care Marcus Aurelius o propune ca drum spre conștiința de sine. O temă frecvent comentată, dar în care Cristian Bejan știe să vadă cheia temei subiectului stoic. Aici, instaurându-se ca limită a lumii, istoria subiectului cunoaște marea ei sărbătoare la care au predispus-o stoicii: a te găsi pe tine însuși descoperind că tocmai această *acaparare* este o conțină *pierdere de sine* în individualitățile acestei lumi, privită ca mărunță și acceptată astfel *pentru că* este văzută de oricare dintre aceste individualități, cu condiția să știe să facă, interior, exercițiul contemplației maxime, ca și cum ar privi lumea din cer, și pe sine cu ea odată. Când ai trăit această experiență, poți asuma exilul, marginalitatea, amuzamentul eternului spectator, retragerea în propria hărnicie educată a edițiilor de înaltă operă culturală, știind că locuiești, calm, centrul.

[2011]

Despre Augustin, „la rece”.

De departe, lucrarea lui Marius Cruceru *Augustin, un amator*³⁷, poate reorienta întreaga literatură augustiniană de limbă română din ultimii ani. Dacă am avut, până acum, de-a face cu abordări dinspre teologie sau dinspre filosofie care au reconstruit abil și matur concepte augustiniene, plasându-se totuși sub riscul preluării echivoce a surselor lingvistice ale teologiei lui Augustin în traducerea lor în limba română și, implicit, în gândirea care le-a avut ca obiect, întâlnim acum o redirectionară radicală. Noutatea cărții constă, mai întâi, în faptul că pornește, în reconstrucția câtorva concepte, de la limba lui Augustin. Fiind inițial o teză de doctorat coordonată de distinsa doamnă profesoară Lucia Wald, cartea lui Marius Cruceru încearcă saltul, cu toate instrumentele filologului, de la filologie la filosofie și teologie, încercând să ne convingă de faptul că *aceasta este calea* prin care

³⁷ Marius David Cruceru, *Augustin, un amator ...*, studiu asupra terminologiei filosofico-teologice de influență grecească în tratatele teologice ale lui Augustin, Casa Cărții de Știință, Cluj Napoca, 2006.

putem și stabili o legătură autentică cu augustinismul original, dar și înțelegem sensul actualității tratatelor lui Augustin.

Cum este așa ceva posibil? Recomandându-și cartea drept o abordare „la rece”, adică la nivelul filologiei lipsite în primă instanță de spiritul speculativ, Marius Cruceru se apleacă asupra a patru tratate de senectute (*Enchiridion, De civitate Dei, De trinitate și De doctrina christiana*), studiind modul în care Augustin a dialogat cu cultura teologică greacă și a realizat un transport conceptual dinspre greci spre latini și un suport stabil în limba latină pentru darul grecilor, cu referire principală la capadocieni. Bineînțeles, lectura cărții ne asigură că necunoașterea acestui rafinat proces conduce istoricul filosofiei la echivocități. Caracterul spectaculos și creator al celor două procese pomenite apare atunci când înțelegem că Augustin a fost un amator (un iubitor, dar simultan și un cunoscător aproximativ) al limbii grecești, în ciuda progreselor sale de maturitate în studiul ei. Or, această postură a fost extrem de fecundă pentru teologia occidentală, din cauza poziției paradoxale a lui Augustin: ignoranța lui a fost o piedică (neînțelegându-i mereu pe capadocieni) dar și un avantaj (a putut constitui, în limitele limbii latine, o terminologie teologică limpede, de claritate ciceroniană). Prins între idealul ciceronian de al rafinamentului și clarității, tendința de vulgarizare și grecizare a latinei creștine a lui Lactantius și propriile proiecte de filosofia limbajului, Augustin devine astfel cel mai important creator de raporturi terminologice între latină și greacă pentru teologia creștină. Așa se naște terminologia afectelor și stărilor inimii în analogia persoanei cu Trinitatea, așa apare terminologia trinitară și, mai ales, în urma acestui efort, apare fundamentarea augustiniană a trinității pe ideea de relație. Instrumentele filologului ne conving, în cartea lui Marius Cruceru, excelent, de aceste fenomene.

Dar autorul vrea mai mult. El rediscută principalele direcții actuale de exegeză augustiniană și speră să argumenteze faptul că lectura diferită confesional, lectura teologiei eliberării, a teologiei feministe sau a psihologului freudian pot fi suspendate, pentru o clipă metodologică, de lectura lingvistului. Aceasta, ultimă, într-adevăr, suprimă echivocitățile. Aici, însă, filologia pare a fi un fel de „știință obiectivă”, nearticulată intențional și prioritară metodologic. Dar așa ceva nu ni se pare deloc cert, pentru că filosoful știe că și aici plutește tăcută o intenție: dacă suntem de acord că limba este locul de

manifestare și modelare a gândirii altminteri nearticulate, dacă credem că înseși articulațiile gândirii sunt condiționate lingvistic, atunci filologia e știința căutată. Dacă nu, atunci trebuie să revenim la masa argumentelor în căutarea, probabil infinită, a unei asemenea științe.

[2008]

Căderea „unei cărți

Ioana Costa a publicat o carte minunată, pe care o citești cu sufletul la gură și pe care o vei pune în cel mai curat și mai luminos loc al bibliotecii: *Papirus, pergament, hârtie. Începuturile cărții*³⁸. Cartea vorbește despre istoria cărților, despre materia pe care erau scrise, despre destinul copiilor și despre copiiști, despre istețimea sau prostia celor care le-au transmis, emendat, editat și colecționat. Despre instrumentele scrisului și despre cum totul, de la receptarea publică și până la dispoziția afectivă a copistului, a condiționat transmiterea unei capodopere. Despre codice, despre universități, despre studenți și profesori, despre carte și orientarea hermeneutică a culturii, despre faptul că filologia clasică nu e doar o parte a filologiei ci însăși sursa ei care ne face posibilă gândirea. Închizi cartea răsfoindu-i ultimele imagini cu ruinele unor biblioteci antice. Dar, dacă nu faci un salt curajos al minții, nu vei ști unde să așezi în minte informația ei și cum să îi dai un sens.

Să facem saltul, pe cât ne pricepem. Pentru aceasta, întrebăm: ce nu spune această carte? Adică, ce face parte din contextul cultural care o primește, dar nu e evident în carte, pentru că nici nu trebuia să fie evident, ci este treaba recenzorului ei să o spună? Mai întâi, faptul că această carte care legitimează studiile clasice și le conferă un statut central în cultura umanistă „cade” pe un sol în care studiul limbilor clasice în universități este echivalentul unei catastrofe. Altfel spus, cartea Ioanei Costa spune lucruri *care nu se mai știu*, iar semnificativ nu e atât faptul că le spune, ci că ele nu se mai știu și nu se mai practică într-o cultură derivată din fondul larg al filologiei în accepția ei de cultură a surselor noastre spirituale. Universitățile românești au lăsat cultivarea limbilor clasice într-un loc marginal din cauza modelelor

³⁸ Ioana Costa, *Papirus, pergament, hirtie, începuturile cărții*, ed. Humanitas, București, 2011.

eronate de programe educaționale care au scos latina din școli, dar și sub presiunea ideii finanțării programelor de studii după numărul de studenți, ceea ce a redus multe din universitățile românești la simple afaceri productive financiar, în care esența lor originală nu își are locul. Nu e vorba aici de a declama retoric obiectul unei nostalgii, ci indicarea unor consecințe ale aculturării rapide a celor care mai preferă universitățile românești pentru a obține o educație minimală decentă.

În al doilea rând, această carte „cade” pe solul unei incredibile necesități a proiectelor științifice care așteaptă să fie preluate de specialiști tot mai puțini la număr, proiecte a căror anvergură le poate oricând recomanda drept priorități naționale. Iată exemple. Constantin Noica a indicat una dintre formele prin care prestigiul României poate crește enorm în lumea culturii: editarea operelor lui Theophil Corydaleu, unul dintre ultimii aristotelicieni târzii, ale cărui opere stau, în parte, în biblioteci românești. El a început această muncă, dar universitățile românești nu produc decât accidental și din pură pasiune individuală specialiști care să preia această muncă atât de *profitabilă*. Felicia Ștef a alcătuit un dicționar grec-român în manuscris, care ar putea, prin folosire, să legitimizeze limba română care loc privilegiat de reflecție asupra textelor vechi, dar nu poate fi editat fiindcă *nu are cine* să îl copieze într-un computer, în condiții adecvate. Bibliotecile transilvane conțin aproximativ 500 de codice latine cu texte de filosofie, teologie, muzică, astronomie, a căror publicare, în ritmul firesc al unei asemenea munci, ar trezi interesul medievistilor și antichizanților, aducând România în centrul atenției din acest punct de vedere. Acestea și alte exemple fac *contextul* în care „cade” cartea Ioanei Costa. Un context care ar trebui să se ridice la demnitatea și valoarea cărții de față, înțelegând că tema ei este o mină de aur mai ales pentru o strategie națională de finanțare a cercetării țintită spre acest obiect în mod explicit.

[2011]

Jean Jolivet: discursul studiilor medievale

Există o diferență între a alimenta cititorul, chiar pe cel de filosofie, cu opere a căror receptare este dinainte formată și trebuie doar împlinită cu opere așteptate și, pe de altă parte, a forma un gust despre care el are o cunoaștere vagă și căruia îi plasează încă obiectul în spațiul exotic al lecturilor marginale. În al doilea caz intră

remarcabila traducere a culegerii de studii *Translationes studiorum, studii de filosofie medievală arabă și latină* semnată de Jean Jolivet³⁹, cu prefața Ancăi Vasiliu. Aceasta fiindcă o culegere de studii despre modul în care teme ale filosofiei antichității târzii au pătruns în cultura arabă și latină medievală și despre modul în care surse ale filosofiei moderne sunt manifeste în scolastică vorbește cititorului român despre mai multe *absențe* ale culturii sale; de la vehiculata temă a continuităților și până la absența unui ev mediu intelectual așa cum l-au avut grecii, arabii și latinii, toate acestea au trecut mai multe decenii drept teme marginale în cultura filosofică românească, probabil, tocmai pentru că în conștiința identitară a filosofiei românești momentele istorice pomenite lipsesc. De aceea, publicarea exegezei medievale în limba română este vitală și urgentă, atât pentru nivelul de elită al studiilor românești cât și pentru consolidarea începutului predării gândirii medievale în universitățile noastre. Contextul în care „cade” acest gen de studiu este efortul asumării și *translației* unei culturi: e o sarcină, dar și șansa unei reinterpretări, să asumi o cultură ale cărei traume se consumaseră în mare parte în jurul anului 1330, când tema locului era doar fundamentul ordinii politice.

A primi onoarea culturală de a publica în limba română și texte inedite ale profesorului Jolivet, urmașul lui Paul Vignaux, elevul lui Étienne Gilson și unul dintre ultimii reprezentanți ai venerabilei medievistici franceze postbelice: un asemenea moment editorial merită omagiat cel puțin pentru că studiile medievale românești sunt încă precar reprezentate, sporadice, iar cunoașterea evului mediu intelectual, fie el de orice tradiție, parcurge încă pentru noi drumul de la percepția alterității simple la conștiința unui fundament al propriului edificiu cultural.

Studiile sunt dedicate cu preponderență secolului al XII-lea latin și arab, în care precizări privind comanditarea unei versiuni latine a Coranului de către Petru cel Venerabil stă alături de studiul constituirii epistemologiei avicenniene în comparație cu *Regulile* lui Descartes, alături de reconstrucția conceptuală a teoriei universalilor a lui Abaelard sau de recompunerea atentă a elementelor cosmologiei școlii

³⁹ J. Jolivet, *Translationes studiorum, Studii de filosofie medievală arabă și latină*, traducere de Mihaela Moga, prefață de Anca Vasiliu, ed. Galaxia Gutenberg, Tîrgu Lăpuș, 2006.

de la Chartres. Există însă, în aceste studii, ceva mai mult decât precizarea unor aspecte istoriografice, și anume *un gen aparte* de a practica filosofia medievală, care ar putea interesa în primul rând cititorul român prin schimbarea profundă de perspectivă pe care Jean Jolivet o aduce: suntem deja la câteva decenii (conceptuale) distanță de instaurarea de către Étienne Gilson a lecturii gândirii medievale ca filosofie creștină cu toate sursele ei ce i se subordonează implicit. În noua lectură, elementele medievale apar drept surse ale gândirii analitice, reinterpretări ale neoplatonismului grec, asumări curajoase ale unei posibile epistemologii perene; din dincolo de toate, aceste elemente sunt preponderent legături între culturi care au știut să își transmită textele originare încercându-le de sensuri proprii ce au funcționat ca decizii fondatoare pentru cultura care le-a primit. Or, un asemenea studiu al istoriei filosofiei medievale ascunde o presuposiție simplă și importantă: că evenimentele istoriei gândirii sunt decizii tacite luate asupra lumii contemporane pe care ea le poartă cu sine, și, în consecință, că misiunea cercetătorului este să spună iar și iar povestea acestor decizii pentru a-i descărca pe contemporani de suposițiile care îi decid și îi determină.

[2006]

Turnura lingvistică a filosofiei: Abélard

Exegeza disponibilă în limba română a filosofiei medievale are parte de un cadou ieșit din comun: după un îndelungat efort de traducere și preparare editorială, avem în limba română exegeza fundamentală privitoare la logica secolului al XII-lea și raportul ei cu teologia, care îl are în centrul ei pe Abélard: Jean Jolivet, *Pierre Abélard. Artele limbajului și teologia*, în traducerea Laurei Ilinescu a Mirunei Tătaru-Cazaban și a lui Bogdan Tătaru Cazaban⁴⁰. Sensul acestei apariții vizează acoperirea unui gol cultural semnificativ. Până în acest moment, cu excepția unui capitol sumativ din *Filosofia în Evul Mediu* a lui Étienne Gilson (1995, ed. rom.) și a unui mai extins din Alain de Libera, *Carta universalilor* (1998, ed. rom.), chestiunea dezbaterii asupra universalilor în secolul al XII-lea nu avea parte de nicio exegeză proprie și depindea complet de odiseea fotocopiilor cărate

⁴⁰ Jean Jolivet: *Pierre Abelard, Artele limbajului și teologia*, trad. L. Ilinescu, M. Tătaru Cazaban, B. Tătaru Cazaban, ed. Galaxia Gutenberg, 2012.

trudnic în deceniul trecut, de cărțile cumpărate mereu cu imense întârzieri birocratice sau de descărcările piratate eficient de prietenii noștri mai abili.

Mă bucur de această traducere ca un om format în anii '90, pentru că acum disputa latină a universaliiilor din secolul al XII-lea poate fi un subiect de dispută comună și cu un material disponibil oricărui studios. Dar mă mai bucur de această traducere ca un om format oricând și independent de deceniu, întrucât efortul admirabil al traducătorilor de a așeza în cultura română acest text a presupus confruntarea cu terminologia românească a istoriei temei universaliiilor. Iar pentru că filosofia românească nu s-a confruntat niciodată cu această problemă, este firesc ca ea să nici nu aibă termeni adecvați pentru ea. De aceea, traducerea unei asemenea cărți în română nu este echivalentă descărcării electronice a originalului sau cărătuului trudnic al tonelor de fotocopii. Ea provoacă mediul nostru filosofic forțându-i cuvintele, vorbindu-i despre *statut*, *voce*, *supoziție* și altele și obligându-o să le califice pentru a putea lansa o dispută în jurul lor. Este adevărat, însă, că textul acesta nu „cade în gol”: el trebuie legat de apariția, în 2005, la Polirom, a *Comentariilor la Porfir*, în versiunea Simonei Vucu: acel volum conține câteva din textele de bază la care cunoscuta exegeză a lui Jean Jolivet face apel, de la Porfir și Boethius, la Abélard și Gilbertus Porretanus.

Publicată pentru prima oară în 1968, cartea profesorului Jolivet lansează un o teorie complet nouă pentru exegeza abelardiană a epocii și domină astăzi această exegeză, alimentându-o ca o venerabilă sursă. Dacă Abélard era văzut până în momentul apariției cărții drept o figură memorabilă a unei gândiri cel puțin independente de problemele tradiției teologice și preocupat mai ales de interpretarea lui Porfir și iubirea față de Héloïse, exegeza lui Jolivet răstoarnă complet această perspectivă. Abélard devine semnul limpede în istoria filosofiei al faptului că filosofia analitică se naște sub stimulul și presiunea teologiei creștine de a oferi argumente pentru validitatea limbajului uman în efortul lui de a semnifica cele divine. Apoi, al faptului că imaginarul și metodele teologiei ca știință argumentativă au un fundament esențial în diferitele reconstrucții ale teologiei creștine sub formă de întrebări disputabile din diferitele etape de creație ale lui Abélard. Apoi, că puținătatea surselor peripatetice și neoplatoniciene care au ajuns până în secolul al XII-lea l-au obligat pe Abélard să

formuleze o ontologie săracă în elemente, contrabalansată cu o turnură lingvistică decisivă a filosofiei. Crescute la umbra teologiei, ambele domenii au configurat un proiect îndrăzneț și ingenuu, cu urmași îndepărtați și încărcat de clișeele receptării ulterioare: fundamentarea teologiei și a discursului uman despre tot ceea ce îi depășește experiența pe o analiză riguroasă a limbajului.

[2012]

Recent, editura Anastasia ne oferă fericitul prilej de a medita asupra unei lucrări dedicate istoriografiei filosofiei medievale, semnată de părintele Ioan Lăncrănjan și publicată pentru prima oară în anul 1936 la București⁴¹. Lucrarea încercări de reabilitare a gândirii *creștine medievale* este retipărită acum cu o prefață semnată de Iustin Marchiș, care prezintă tragicul periplu al personalității și a manuscriselor părintelui Lăncrănjan în contactul său cu securitatea anilor 1945 – 1965 și cu o postfață semnată de Bogdan Tătaru-Cazaban care dă un sens și prelungește istoric tema principală a volumului: pluralismul abordărilor istoriografiei filosofiei medievale în secolul al XX-lea și critica orizonturilor intenționale din perspectiva cărora este abordată această filosofie.

Lucrarea părintelui Lăncrănjan denotă o probitate științifică admirabilă pentru anul 1936: ea se remarcă în primul rând printr-o foarte aplicată catalogare a principalelor lecturi clasice ale gândirii medievale: autorul rezumă în linii generale opiniilor unor „strămoși” ai medievistilor, cum ar fi ei considerați azi, de pildă B. Haureau, M. de Wulf.

B. Geyer, P. Mandonnet sau Martin Grabmann, dar se remarcă în același timp prin două atitudini intelectuale care ne pot trezi admirația: pe de o parte, are o distanță apreciabilă față de paseismul fervorii religioase a lui N. Berdiaev (păstrând o distanță academică față de proiectului „altui Ev Mediu” al filosofului rus, distanță care ne trezește admirația deoarece mediul ortodoxiei bucureștene a anilor 1930 – 1940 l-ar fi predispus foarte ușor pe părintele Lăncrănjan la atitudini patetice), iar pe de altă parte, autorul introduce în discuția asupra viziunilor privind Evul Mediu intelectual și o critică a opiniilor lui P.P.

⁴¹ Părintele Ioan Lăncrănjan, *Încercări de reabilitare a gândirii creștine medievale*, ed. Anastasia, București, 2003.

Negulescu (în care vede o contradicție fundamentală între istoricul care cunoaște laturile pozitive ale achizițiilor spiritului medieval și filosoful care deplânge o pretinsă absență a raționalității în epoca studiată) precum și a opiniilor lui Nicolae Iorga (cărui îi apreciază integrarea proiectului gândirii creștine medievale într-o mai largă istorie a evoluției ideii de libertate în istoria umanității). Aceste două aspecte fac din lucrarea părintelui Lăncrănjan o configurație intelectuală personalizată, care depășește ferm pragul rezumatelor șovăitoare ale unui gânditor străin de spațiul medievisticii. Dimpotrivă, lucrarea pare bine informată, la nivelul edițiilor disponibile la începutul secolului și încearcă să le organizeze într-o lectură în care primează analiza orizontului intențional al istoricului textelor medievale. Poziția părintelui Lăncrănjan, departe de a apela la textele medievale pentru a configura o „filosofie creștină” care constituia o temă predilectă a polemicilor franceze ale vremii, apără o lectură hermeneutică-istorică a textelor, văzute ca fundamente ale modernității filosofice în care lumea clericală și lumea laică sunt în bună parte produsul evenimentelor culturii medievale și sunt în egală măsură afectate de spiritul modernității europene. O teză de o surprinzătoare actualitate, pe care o regăsim în concluziile lucrării părintelui Lăncrănjan și care reprezintă una dintre tezele frecvent vehiculate de istoricii recenți ai filosofiei medievale, de la Kurt Flasch la Alain de Libera sau la Ruedi Imbach.

Există însă și un alt merit al lucrării noastre, raportat exclusiv la anul apariției sale, 1936. Este un fapt destul de cunoscut acela că în aceeași perioadă apăruse lucrarea lui Mircea Vulcănescu *Două tipuri de filosofie medievală*, reeditată după 1990, care relua ideea lui Étienne Gilson, simplificând-o extrem, privind împărțirea filosofiei medievale în augustinism și tomism. Ideea lui Gilson, abandonată ulterior sau mult modificată în istoriile mai recente ale gândirii Evului Mediu, se regăsește preluată necritic în lucrarea lui Mircea Vulcănescu, în vreme ce în lucrarea părintelui Lăncrănjan situarea istorică a evenimentelor gândirii medievale este mai complexă și supusă unor lecturi care sunt din start multiple. Acest din urmă aspect ni se și pare principalul merit al lucrării.

Cea din urmă parte a cărții dezvoltă o foarte interesantă polemică cu tipul de lectură a filosofiei medievale lansat de Étienne Gilson. Rezervele formulate de părintele Lăncrănjan stârnesc mirarea

și admirația noastră prin poziția lor comună: deși ne-am fi așteptat ca ele să conducă spre o revendicare și o exagerare a valorilor răsăritene de pe pozițiile unui ortodoxism ideologic, delicatețea intelectuală și probitatea academică a părintelui Lăncrănjan oferă argumente foarte diferite de o asemenea poziție. Pentru a enumera doar cinci dintre ele, putem rezuma următoarele: 1. lectura gilsoniană a lăsat deoparte din viziunea sa rolul important al patristicii în recuperarea neoplatonismului în gândirea creștină; 2. de asemenea, efervescența spirituală a Renașterii nu poate fi lăsată deoparte în calcularea efectelor gândirii medievale asupra spiritului modern; 3. părtinirea exagerată față de catolicism face din lectura lui Étienne Gilson o elegantă urmare a enciclicei *Aeterni patris* în care suprapunerea dintre catolicism și gloria filosofiei medievale poate lăsa nenumărate aspecte ale acestei gândiri în umbră; 4. minimalizarea gândirii laice a Evului Mediu poate fi și ea o critică a viziunii gilsoniene; 5. modelul filosofic evoluat al secolului al XX-lea nu poate intra într-un dialog nemediat istoric cu problemele filosofiei medievale decât cu riscul echivocului. Mai există și alte argumente pe care le lăsăm deoparte, remarcând totuși că autorul lor s-a apropiat foarte mult de un posibil contraargument la lectura gilsoniană, fără să îl și pronunțat totuși: Étienne Gilson a reconstruit gândirea medievală dintr-un punct de vedere foarte discutabil, reluând majoritatea episoadelor acestei filosofii ca un preambul la tomism sau, conform situații lor istorice, ca un șir de degenerări ale ei. (Faptul că ideea este amendabilă, chiar dacă nu o putem discuta în rândurile acestui text, este evident printr-o meditație asupra surselor textuale diverse ale fiecărui secol în parte).

Ideea centrală a cărții părintelui Lăncrănjan susține, cu o probitate academică admirabilă, pe de o parte o pluralitate definitivă a metafizicilor medievale și, pe de altă parte, o pluralitate obligatorie a istoriografiilor acestei filosofii. În postfața sa, Bogdan Tătaru Cazaban actualizează această idee și afirmă: „*De la diversitatea raționalităților medievale, propusă de Paul Vignaux, la aristotelismul etic ca alternativă a Evului mediu altin la viziunea patristică și de profesionalizarea filosofiei odată cu Dante și Eckhart, despre care ne vorbește Alain de Eibera, de la redescoperirea logicii și a semanticii medievale și viziunea lui /. Aertsen a filosofiei medievale ca scientia transcendentalis... asistăm la o succesiune de răspunsuri posibile la întrebarea: care este identitatea gândirii Evului Meidu și cum îi putem surprinde*

actualitatea" (pp. 245 – 246). Interogația autorului postfeței are un sens editorial mult mai complex decât simpla interogație științifică: ea preface cartea părintelui Lăncrănjan într-o adevărată *translatio studii* din mediul interbelic în mediul contemporan, întrucât cartea este legată astfel de un proiect al domnului Cazaban, anunțat în colecția „Seminar. Filosofie” a editurii Polirom din Iași, relativ la o discutare detaliată și „adusă la zi” a problemei pluralității metafizicilor medievale. Acest *legato* cu opera antecesorului nostru nu poate decât să dea sentimentul nobil al unei continuități firave dar prezente a studiilor de filosofie medievală în spațiul cultural românesc.

Mărul viu. Raportul medieval dintre imaginație și profeție văzut de Madeea Axinciuc

Madeea Axinciuc a scris o minunată carte despre Maimonide, prima carte de specialist despre filosofia marelui evreu al secolului al XII-lea scrisă în română⁴². Ea este construită pe o metaforă din *Pildele lui Solomon*, 25, 11, pentru care cuvântul rostit cu temei seamănă merelor de aur puse pe polițe de argint. În interpretarea mea, voi continua metafora, așezând alături și un măr adevărat, roșu, carnal, care poate fi gustat și care, mai ales, își întemeiază zeama pe caracterul său trecător, care azi poate fi strălucitor, iar mâine putred. Metafora *Pildelor* corespunde, în interpretarea lui Maimonide, discursului care conține piese asemenea unor mere de aur învăluite de o poleială în filigran de argint ce le slujește drept vâl și suport, dar prin care privirea exersată trece pentru a înțelege natura lor superioară. Circumstanța metalelor invocate este atemporală și invocă o structură eternă a lumii și un acces peren la nivelul ultim al realității. De aceea, așezarea mărului roșu și trecător alături de celelalte mere are conotația temporalității și mai ales a unei hermeneutici istorice a circumstanțelor culturale.

Merele de aur corespund unei cercetări care caută în operă inițierea ascunsă, paradoxal, tocmai prin arătarea ei, și care asumă textul lui Maimonide drept călăuză spirituală. Fericit spiritul care poate citi astfel cărțile și pentru care ele pot avea o funcție psihagogică. Mărul viu evocă creanga de pe care mărul a fost desprins, mâna care

⁴² Madeea Axinciuc, *Profetul și oglinda fermecată, Despre imaginație și profeție în călăuză rătăciților de Moise Maimonide*, editura Humanitas, București, 2008.

l-a prins delicat și a rupt codița, coșul cu care a fost adus, frunzele care au căzut la cules, seva pe care copacul a știut să o prefacă în rod și mineralele pământului silite la preschimbare. Altfel spus, este cercetarea istoricului filosofiei. El contextualizează, vrea să știe de unde vine o idee, cui îi este spusă, ce idei au fost refuzate prin alegerea uneia, și, în general, în ce familie de idei s-au născut expresiile lor.

Logica internă a cărții Madeei este construită astfel. Ea își propune să arate cât de importantă este, în *Călăuza rătăciților*, imaginația, de la accepția sensibilă a ei și până la înnobilarea ei de către Dumnezeu și nașterea nivelelor profeției. Faptul că imaginația și profeția sunt legate conceptual la Maimonide este teza „tare” a cărții și spre ea conduc mai multe raționamente pe care autoarea le dezvăluie într-un discurs a plicăt, în care simțim cum forța filologului ebraist se alătură filosofului dedicat studiilor medievale. Dar eu voi încerca să ordonez, altfel decât capitolele cărții, patru căi de a-i susține teza, așezate după cum ponderea „mărului viu” crește.

O primă cale spre teza centrală a cărții este exegeza titlului operei. *Călăuza rătăciților* doar pare un ghid pentru cei care se lovesc de metaforele, omonimiile și sinonimiile textelor religioase. Dar nu este deloc așa. „Rătăciții” sunt cei care au nevoie de o călăuză deoarece cultura lor (adică exact cultura secolului al XII-lea și al celui următor) a cunoscut un șoc prin suprapunerea dintre discursul grec (clasic și neoplatonician), urmat de filosofia arabă, și vocabularul tradiției religioase. Maimonide propune lămurirea, arătând cum concepte peripatetice explică metafore scripturale și cum reprezentări ale lumii venite din antichitate pot lămuri ordinea universului veterotestamentar. Astfel, pe de o parte, mișcarea, actul pur, facultățile sufletului explică transcendența divină și condiția umană, iar pe de altă parte îngerii corespund inteligențelor neoplatoniciene și viziunea lui Ezechiel întrupează universul lui Aristotel. De aici, putem spune că intenția cărții Madeei este să recunoască în funcționarea ideii peripatetice și neoplatoniciene de *imaginație* un corelat al ideii biblice de *profeție*: arătând cum imaginația poate fi ridicată de la nivelul strict sensibil la cel al vieții mistice și cum cunoașterea tainelor divine poate fi pusă la dispoziția celor exersați prin conjuncția operată divin cu imaginația lor. Istoricul filosofiei ar spune că acesta nu e doar cazul lui Maimonide, ci că trecerea de la o teologie literală la una speculativă este marea operă a Evului Mediu, că în ea sunt angajați arabi ca

Averroes, evrei ca Maimonide și creștini precum Toma și că fiecare din ei dezbate alternative, criticându-și des predecesorii. Dar acesta nu e decât începutul, în care nivelul hermeneutic (al merelor de aur) și cel istoric (al mărului viu) încă nici nu s-au despărțit.

A doua cale ține de natura divină și incomprehensibilitatea ei. Madeea expune cu acuratețe teologia negativă a lui Maimonide. Ea debutează cu o critică a numelor afirmative, care desemnează exclusiv accidente ale naturii divine. Nu există, pentru Maimonide, temei esențial al numelor divine. Aceasta conduce la o teologie negativă vecină cu Dionisie, dar cu o excepție notabilă: tetragrama, în care Dumnezeu se revelează iar misterul este potențat exclusiv la nivel lingvistic (consoanele fără vocale nu se pot pronunța), oferind singurul nume întemeiat. O teologie negativă creează locul unei imaginații inspirate divin și sprijină teza cărții. Dar, pe de altă parte, comparația cu Averroes și cu Toma ar fi utilă: pentru ei, numele afirmative au temei atât cât să ordoneze realul în funcție de scopul său final: pentru Toma, de pildă, teza lui Maimonide se poate răsturna spunând că numele de „bun” are o rațiune divină, spre deosebire de contrariul său, ceea ce nu s-ar vedea dacă nu ar exista un temei esențial al numelor. Contextualizarea întărește teza Madeei privind intervenția divină în imaginația purificată, căci acceptarea unui temei esențial al numelor divine dă un criteriu de distingere a intervenției demonice în imaginație de intervenția angelică.

A treia cale ține imaginație. Madeea preia corect conceptul din peripatetism. Imaginația sensibilă reproduce realitatea și slujește ca materie conceptului, leagă facultățile de cunoaștere și dă o sinteză a sinelui gânditor. De aici, omul purificat poate folosi imaginația ca un receptacol ce suspendă simțul și în care divinul se poate manifesta. Imaginația devine, pentru Maimonide, un semn al căderii din care omul se poate ridica purificând, uimitor, tot facultatea care îi dovedea căderea, *Imaginatio vera*, odată dobândită, deschide porțile cerului și permite profeția. Aici sunt, însă, multe-multe de spus. Pe de o parte, reinterpretarea imaginației aristotelice ca semn al căderii este opera lui Ioan Philopon, urmat de întregul Ev Mediu, ca și de Maimonide. Faptul că omul este „condamnat la imagine” cum fericit exprimă Madeea, este continuat elegant de Toma, care dă un nou sens aici lui Maimonide: consumarea experienței mundane printr-o *conversie ad phantasmata* este condiția muritorului care poate asuma urcușul spre

Dumnezeu, iar îngerii intervin în imaginație tocmai pentru că doar aici pot interveni fără a afecta liberul arbitru. Asemenea considerații fac din Maimonide un participant la o discuție comună asupra inspirației imaginative care îi leagă pe Sohrevardi de Toma și pe Aflarābi de Avicenna. Observația ne ajută să vedem că vocabularul noeticii aristotelice e comun pentru acești autori, pentru care intelectul *activ* (divin) diferă de intelectul în act (uman, dar actualizat prin puterea celui activ). Doar așa intelectul în act izează de imagini tot așa cum cel activ izează de intelectul posibil (nemuritor și el, deci diferit de cel pasiv, care e doar un nume al imaginației). Rezultatul e simplu: Madeea propune o analogie între receptaculul platonician din *Timaios* și imaginație, pe când eu aș apropia conceptul platonician mai degrabă de intelectul posibil, explicând de ce tocmai Maimonide spune că de la intelectul în act la imaginație puterea divină trece mai întâi printr-o facultate numită de Madeea ambiguu rațiune, dar care nu poate fi alta decât intelectul posibil aristotelic. Avantajul unei asemenea interpretări sprijină teza Madeei, corectă, pentru că așa înțelegem de ce conținuturile sensibile sunt păstrate și transfigurate, iar nu înlocuite, în *imaginație vera*. Așa înțelegem pătrunzătoarea observație de la finalul cărții, unde imaginația redă din lumea sensibilă principiul mișcării pentru universul inteligibil.

A patra cale ține de profeție. Iarăși, interpretarea Madeei este întemeiată: vizibilul care sondează invizibilul generează trepte ale profeției în stare de trezie, în stare de vis, iar apoi urmează cele în stare de viziune, unde trezia revine sub o formă superioară. Imaginația acoperă aici realul inspirat divin și devine profetică. Dar aici „mărul viu” al istoricului adaugă: chiar acest fapt este posibil deoarece interpretarea lui Maimonide invocă raportul neoplatonician dintre timp și eternitate, unde timpul este o formă derulată a eternității, unde clipa timpului și clipa eternității coincid (*Liber de causis*), iar sufletul are o natură eternă, dar facultăți temporale. Numai așa el este „cauză a timpului” și apelarea naturii sale inspirate divin îl poate face profetic.

[2009]

Boethius, roata destinului

Cititorul care nu are vreo legătură cu studiile medievale, care nu s-a interesat vreodată de destinul *Consolării Filosofiei* a lui Boethius, care nu a fost curios să afle cât este de important pentru o limbă tânără să traducă în ea texte vechi, cititorul inteligent, care cultivă orice

alt fel de studii decât cele dedicate evului mediu timpuriu și le privește cu simpatia politicoasă cu care saluți semenul care împarte cu tine un perete, are toate motivele și justificările necesare să citească cu aviditate cartea lui Adrian Papahagi⁴³ dedicată modului în care *Consolarea Filosofiei* a trecut în lumea carolingiană și anglo-saxonă a secolelor VIII-IX și în care acest text a înflorit și a determinat înflorirea unor moduri de viață și gândire surprinzătoare și întrucâtva, destinate pentru întreaga istorie a culturii.

Iată de ce: mai întâi, pentru că așezarea respectuoasă pe raftul cu „cele prea erudite” a cărții va priva cititorul de întâlnirea cu un adevăr fundamental de care ne încredințează și neoplatonismul și, în urma lui, romantismul german: că forma supremă (adică cea mai clară și mai inteligibilă, cea mai vizibilă și mai familiară) în care principiul universal ni se poate arăta este maxima sa individualitate, în care **s**-a produs pe sine complet. Aceasta pentru că poți citi cartea lui Adrian Papahagi văzând în ea actualizarea completă, **într-o** circumstanță istorică, a unor teme universale ale culturii, deși el nu le numește niciodată, ci scopurile articolelor sale sunt mereu precise, filologice, atente, măsurând dimensiunile unei concluzii de la un manuscris la altul ori de la o glossă la alta.

Apoi, pentru că astfel putem întrevedea istoria receptării creștine a distincției neoplatoniciene dintre destin și providență. Când Adrian Papahagi discută receptarea ei în manuscrisele boethiene din evul mediu timpuriu, cititorul nemedievist trebuie să vadă aici o mare problemă a istoriei culturii, legată de efortul creștinismului de a elimina incidența astrelor asupra vieții omenești (numită destin) și de legare. i libertății omului exclusiv și total de providența divină, ceea ce înseamnă un prim pas spre desființarea forței intermediarilor în interiorul oricărei ierarhii.

Apoi, pentru că analiza subtilă a gloselor carolingiene în marginea *Consolării* poate vorbi nemedievistului despre straniețata pe care istoria culturală a resimțit-o în fața acestui autor al latinității târzii, creștin care, înainte de a fi executat de un împărat, invocă Filosofia spre a-l consola, spunând astfel indirect evului mediu că

⁴³ Adrian Papahagi, *Boethiana mediaevalia*, A collection of Studies on the Early Medieval Fortune of Boethius *Consolation of Philosophy*, Ed. Zeta Books, București, 2010.

asumarea crizelor teologiei va conduce spre lumea modernă numai în dialog cu același personaj care apare **într-o** desăvârșită paradigmă feminină.

Apoi, pentru că exemplul regelui Alfred (despre care unii spun că ar fi autorul traducerii *Consolării* în engleza veche, dar alții se întreabă dacă știa să citească) care a inițiat un larg program de traducere în engleza veche a unor texte latine, împreună cu exemplul lui Notker Balbulus, care a făcut la Sankt Gali același lucru în germană, traducându-l pe Boethius, dovedește că limbile tinere sunt fortificate și devin ale culturii dacă traducătorii le modelează. Cum altfel am gusta, extrinsec studiilor medievale, faptul că Notker traduce scrupulos, calchiind latina peste tot unde poate, pe când Alfred, presimțind poate destinul contemporan al *noii lingua franca*, traduce cu orice risc *totul* în engleza timpului său?

Cât despre ferventul studios al lumii medievale, filolog sau filosof, nu mai rămâne nimic de spus: cititorul amabil poate înțelege din argumentele de mai sus că acesta din urmă are nevoie implicită de lectura unor asemenea studii, cu atât mai mult, de vreme ce erudiția lor conduce la o mai bună înțelegere a fenomenului cultural al evului mediu timpuriu.

[2011]

Pentru o altă modernitate

A-l angaja pe Nicolaus Cusanus **într-o** discuție despre originile, sensul și mai ales alternativele la modernitatea europeană este un gest de un curaj intelectual, dată fiind marea întindere a istoriei ideilor pe care exegetul trebuie să le asume pentru a putea intra în interpretarea originilor gândirii cusanene, dar și necesitatea unui temei ferm al judecării modernității pentru a putea reflecta, independent, la alternativele acesteia. Aceasta este ceea ce face doamna Anca Manolescu prin cea mai recentă carte a sa: *Nicolas de Cues, ou l'autre modernite*, apărută la Harmattan în 2010⁴⁴. Ea consideră gândirea lui Nicolaus Cusanus drept un mod de transformare a gândirii ierarhice medievale (de inspirație neoplatonizantă, fie că este vorba de preluarea lui Proclus, a lui Dionisie Areopagitul sau doar de Augustin)

⁴⁴ Anca Manolescu, *Nicolas de Cues ou l'autre modernite*, ed. Harmattan, Paris, 2010.

într-un univers în care ierarhia piere, dar tensiunea dintre finitudinea creaturii și infinitatea Creatorului persistă **într-o** (fericită expresie!) „distanță mobilizatoare”.

Prin**tr-o** asemenea lectură, principiul „doctei ignoranțe” cusaniene este transformat **într-o** descripție a dinamicii intelectului de tendință spre natura absolută, în care viziunea lui Dumnezeu este scopul suprem al intelectului, iar cunoașterea matematică este calea ce deschide drumul intelectului spre inteligibilitatea, dar nu și comprehensiunea deplină a naturii divine. O asemenea „*convplicatio*” (formă ultimă a conversiei plotiniene), rod al unei lungi istorii neoplatoniciene care trece prin Dionisie, dar mai ales prin *Liber de causis*, face din istoria ontologiei medievale un mănunchi de aproximări diverse a supremației intelectului între facultăți și a naturii sale de loc al întâlnirii prin excelență cu transcendentul. Pe această bază își construiește, cred, în mod întemeiat, doamna Manolescu cele două teze ale cărții sale: 1) că intelectualismul religios al lui Cusanus reprezintă una dintre alternativele abandonate ale modernității, în sensul în care modernitatea (mai ales aceea a secularizării) este și ea născută din dezbaterile medievale asupra principiului omnipotenței divine și **s-a** cristalizat prin impunerea unui Dumnezeu „nominalist” a cărui omnipotență e salvată cu prețul excluderii lui din sfera preocupării științelor care au ca obiect realitățile finite; 2) că păstrarea tendinței intelectului spre natura divină (chiar și în contextul unui univers care și-a pierdut ordinea ierarhică pe care i-o dăduse neoplatonismul ce îl inspiră pe gânditorul german) este compatibilă cu o fundamentare a diversității religioase pe raportul finit/infinit din opera lui Cusanus.

Firește, o asemenea meditație pendulează între „ce ar fi fost dacă” și „ce ar fi de făcut?”. Cele două întrebări nu pot glisa una spre cealaltă, în sensul în care niciodată nu am putea judeca modernitatea, cu proiectul laicității ei secularizate, drept un accident al disputelor medievale asupra naturii divine, cât timp suntem de acord să afirmăm că efortul teologiei creștine de a se elibera de modelul greco-arab ierarhic al lumii a condus *natural* spre modelul infinității moderne, iar Cusanus a fost cel mai strălucit intermediar al acestui proces. Dar că în opera lui Cusanus se găsește un principiu al pluralității religioase, legat intim de pluralismul angelologiei sale originale, precum se știe, în modelul henadelor procliene, principiu pe care modernitatea nu l-a

actualizat încă, ba poate chiar nu are încă maturitatea necesară să o facă, până când nu își depășește accesele de intoleranță care i-au însoțit primele secole, e un fapt adevărat. Atât de adevărat, încât noi putem adăuga și ideologia pluralismului absolut și relativismul închis în propriul postulat, un fenomen care va trebui în aceeași măsură depășit, cât timp este asumat în absența unei tendințe *ad unum ineffabile*.

[2010]

Subiectul modern și mistica renană

Am avut plăcerea de a citi, sub forma tezei doctorale susținute cu profesorul J.

— Fr. Courtine, întreaga lucrare a lui Daniel Fărcaș dedicată apariției, în ordinul dominican în secolul al XIII-lea, a unei mistici speculative cu profunde origini neoplatoniciene. El a dedicat această teză lui Albert cel Mare și lui Meister Eckhart, iar secvența eckhartiană stă la baza cărții sale „*Meister Eckhart, misticul din căușul ochiului*”, editată la Polirom ca premiu al concursului de debut „Ioan Petru Culianu”⁴⁵.

Lectura întregii teze este o sărbătoare pentru că spune două lucruri. Pe de o parte, mărturisește conceptul *obiectiv* al unei istorii a filosofiei surprinse în secvența secolului al XIII-lea, unde dialogul neoplatonician (de la *analogia entis* la teologia negativă, de la *reditio completa* la individuarea inteligenței, sau de la principiul ierarhic albertian „*mediante inteligența*” la principiul strict eckhartian „*Deus est intelligere*”, sau de la principiul neoplatonismului arab al „*inteligenței pline de forme*” la regula ierarhică universală a participației *quantum potest*) funcționează ca o structură de rezistență a vieții spirituale și a construcției temelor modernității. Faptul că atât albertismul cât și predicile lui Eckhart sunt versiuni non-tomiste ale gândirii dominicane (care merită legate și cu gândirea lui Dietrich din Freiberg) dovedește, pentru autor, faptul că gândirea dominicană a avut resurse de absorbție a principiilor neoplatonismului greco-arab într-o formă particulară a vieții spirituale în care meditația asupra trecerii ierarhice de la unu la multiplu a fost folosită drept punct de

⁴⁵ Daniel Fărcaș, *Meister Eckhart, misticul din căușul ochiului*, ed. Polirom, Iași, 2010.

ancorare a unui tip foarte particular de apropiere (la Albert) și de unificare (la Eckhart) a sufletului contemplator cu Dumnezeu contemplat.

În al doilea rând, teza mărturisește conceptul *subiectiv* al istoriei personale a unui tânăr care a înțeles, studiind filosofia la Cluj și apoi la Paris, că *important* cu adevărat, pentru a înțelege nașterea modernității, este lectura atentă a disputelor medievale, fie că ele pun probleme de logică sau de viață spirituală, de construcție ontologică sau de teoria percepției. Apoi, că sursele modernității se află în impactul dintre cultura greco-arabă și teologia creștină, că acest impact înseamnă un *corpus areopagiticum* care vorbește filosofilor **într-o** terminologie comună cu a lor, înseamnă lectura capitală a tratatului *De causis* și, în fine, *Elementele de teologie* ale lui Proclus. Cu aceste instrumente, Daniel Fărcaș poate comenta predicile eckhartiene, tema unirii mistice din ele și, în final, nașterea subiectului modern de aici.

Pornind de la o analiză a metaforelor ochiului și mâinii, postulate de Aristotel în *Despre suflet*, domnul Fărcaș surprinde cum Meister Eckhart indică unitatea dintre Creator și creatură pe baza teoriei aristotelice a percepției, în care obiectul sesizat se constituie în organul de simț. La fel, ochiul imens al divinității constituie și este toate lucrurile; comentariile la *Exod*, la *Evangelia lui Ioan* sau celebra *Predică* germană nr. 4 prelungesc o asemenea viziune prin integrarea în Dumnezeu a privirii interioare a sufletului, de care numai „omul nobil” este capabil. De aici, identificarea mistică dintre ochiul sufletului și ochiul divin și nașterea principiului autonomiei subiectivității.

Deși am avut rezerve față de pledoaria lui Daniel Fărcaș în favoarea unei relații între nașterea gândirii protestante și versiunile neoplatonismului dominican, sunt bucuros să recunosc prezența impetuoasă a unui tânăr specialist al domeniului în mediul local. Ceea ce poate face, acum, firească, Daniel Fărcaș, este o ediție completă a predicilor lui Eckhart, explicată și integrată studierii evului mediu filosofic, pentru a putea crea și mediul de receptare al cărții sale.

[2010]

Să nu ne ferim de arabi, ei ne fac daruri

Este foarte interesant faptul că Nemira a publicat acum o

traducere românească acărții lui Sylvain Goueguenheim, *Aristotel la Muntele Saint Michel*⁴⁶. Am citit această carte în 2009, la un an după ce ea a apărut în versiune originală la Seuil, și am fost tulburat de tezele autorului ei, un istoric normalian de la Lyon, care susținea lucruri menite să tulbure cultura și credințele medievistilor Franței și care, odată tradusă în limba română, ar trebui să aibă un efect special asupra căruia îmi îngădui să meditez în aceste rânduri.

Ideea principală a cărții lui Goueguenheim este că arabii nu au avut niciun aport serios în dezvoltarea spirituală a Occidentului latin medieval, fie că este vorba despre filosofie, matematică, astronomie, medicină, economie sau optică. Argumentele lui sunt în general, fie protocroniste, recurgând la posibilitatea apariției direct în mediul latin a ideilor din domeniile menționate, fie fac apel la diferite evenimente istorice care ar putea susține un transfer al cunoașterii direct de la greci spre latini, în perioada secolelor XI-XIII, mergând de la celebra școală a lui Alfanus din Salerno până la organizarea studiului în universitatea din Paris. Centrul de greutate al cărții sale constă însă în argumentarea tezei conform căreia traducерile făcute de Iacob Venețianul la abația „Muntele Saint Michel” din nordul Franței în secolul al XII-lea ar fi fost atât de numeroase și de prestigioase încât influența lor ar putea explica răspândirea aristotelismului latin în Evul Mediu scolastic, lăsând într-un con de umbră transmisia prin intermediul sirienilor și arabilor (musulmani sau creștini) a *corpus*-ului științei grecești.

O asemenea teză are conotații indiferente față de adevărul sau falsitatea ei: ea este o teză politică, este aliniată dreptei franceze, orientează receptarea musulmanilor în Franța și pune serioase probleme istoriografiei ideilor. Este înrudită cu mitul „transmiterii studiilor” *via* Atena-Roma-Paris (un mit carolingian a cărui sonoritate a fost ridiculizată abia în a doua jumătate a secolului trecut). Teza lui Goueguenheim a stârnit în Franța un val imens de reacții, a fost tradusă în mai multe limbi, a devenit un scandal european, a intrat pe bloguri, jurnale, a devenit un subiect polemic pentru mediile intelectuale cele mai diverse. Am citit o foarte interesantă reacție a

⁴⁶ Sylvain Gueguenheim, *Aristotel la Muntele Saint Michel*, traducere din limba franceză și postfață-interviu de Eduard Florin Tudor, prefață la ediția în limba română, Sylvain Gouguenheim, ed. Nemira, București, 2011.

medieviștilor, *Les Grecs, les Arabes et nous – enquête sur l'islamophobie savante*, coordonată de Philippe Biittgen, Alain de Libera, Marwan Rashed și Irene Roșier-Catach (Fayard, 2009), care demontează pas cu pas cartea lui Goueguenheim: pentru ei, nu e adevărat că arabii nu au niciun aport, nu e adevărat că nu ei ar fi sursa principală a științei medievale, etc.

Cititorul român, acum, e văduv: el nu are la îndemână această replică punctuală. El poate însă gândi direct miza problemei. El își poate spune: știu că finalul gândirii medievale înseamnă întâlnirea tensionată dintre tezele creștinismului dogmatic și neoplatonismul greco-arab, care înseamnă univers închis (Aristotel), ierarhie (Proclus), intenționalitate (Avicenna), unitate a intelectului (Averroes). Știu că modernitatea e fructul victoriei creștinismului împotriva acestei idei. Știu că eșecul modernității mă conduce în mod necesar la singura sursă de salvare, care înseamnă regândirea originilor ei. Atunci, trebuie să mă întreb: oare gândirea eșecului modernității nu înseamnă un apel mai serios, mai profesionist, mai onest și mai lipsit de latinocentrism la gândirea arabă a marilor ei medievali? O întrebare pentru care cartea lui Goueguenheim merita, fără îndoială, prezența ei în română.

[2011]

Marsilio și Dante, sub pătura lumii moderne

Sunt impresionat de sistematicitatea și seriozitatea colegului meu Mihai Maga, cu care el a gândit introducerea în cultura română a unuia dintre cei mai importanți gânditori politici ai culturii europene: Marsilio din Padova. După studii dedicate marelui padovan încheiate cu un doctorat, după publicarea mai multor articole despre contextul gândirii politice medievale a secolelor al XIII-lea și al XIV-lea, colegul meu publică acum o introducere în teoriile politice ale lui Marsilio, cu o scurtă antologie de texte, la editura Eikon din Cluj⁴⁷, pentru a pregăti apariția întregii lucrări fundamentale a padovanului, *Apărătorul păcii* (*Defensor pacis*) la Editura Univers Enciclopedic din București, anunțată pentru debutul anului 2013. Acesta este parcursul firesc al unei opere intelectuale de exegeză și de contribuție la studiile medievale românești: să plantezi un arbore ținându-l cu o mână, iar cu

⁴⁷ Mihai Maga, *Filosofia politică a lui Marsilio din Padova*, ed. Eikon, Cluj, 2012.

cealaltă să susții terenul în care îl așezi. Ca să prezint aceste cărți, merită să trec și peste cuviința de a nu scrie despre cei proximi pentru a nu trezi suspiciunea părtinirii (căci știu din experiență cât de puțini o vor discuta) și peste faptul că am susținut pas cu pas aceste apariții cu deplin entuziasm, știind cât de importantă va fi disponibilitatea acestor surse.

Ca întotdeauna pentru medievali, povestea începe cu Aristotel și cu Augustin. Primul a crezut în faptul că timpul vieții noastre merită să își orienteze scopurile spre sine însuși, căutând fericirea comunității politice în viața politică însăși, în dezbateră și parcurgerea alternativelor între prieteni, în delectarea prin aplicarea legilor rațiunii practice la evenimentele neașteptate ale vieții cotidiene. Adică la pace și la prosperitate, fără generații de sacrificiu, fără idealuri de dincolo de individ și mai ales prin depășirea simplei vieți în vederea *vieții bune*. Celălalt a crezut că rostul cetății pământene este copierea și apropierea pe cât se poate de modelul ei ceresc, și că scopul suveranilor este să înlesnească drumul spre patria cerească a tuturor celor care sunt *aflați pe drum* spre țara Tatălui. Iar pentru aceasta, urmașii lui medievali au înțeles că merită folosit, firește, orice instrument, de la supunerea statului secular față de puterea papei. Pe acești piloni a stat gândirea politică a Evului Mediu. Primul a fost confuz din cauza transiterii manuscrise, căci *Politica* lui Aristotel a intrat în lumea latină efectiv abia în secolul al XIII-lea, pe când Augustin era cunoscut de la bun început.

Dar latinii care i-au citit pe amândoi au suferit o imensă turnură. De pildă, Boethius din Dacia a elogiât intelectualul laic oferind actul de naștere al acestuia, **într-o** carte tradusă și comentată mai demult tot de Mihai Maga, *Despre viața filosofului*. Urmașii lui, Dante și Marsilio din Padova, au făcut elogiul vieții laice și a separării radicale a puterii papale de organizarea comunității civile. Deși au crezut că îl au de partea lor pe Aristotel, ei aveau mai degrabă o *Politică* citită prin ochii statelor europene care se conturau în epoca lor și despre care ei vorbeau. Când Ludovic de Bavaria, de pildă, intră în conflict cu papalitatea, iar Marsilio scrie *Defensor pacis*, avem toate datele nașterii statului laic modern, de la separarea politicii de morală, de la separarea puterilor în stat la fixarea păcii ca scop suveran al statului și până la argumentele utilității absolute a naturii sale laice. La fel, în *Despre monarhie*, Dante face elogiul monarhului unic invocând

peripatetismul, dar gândindu-se mai degrabă la intelectul unic al lui Averroes decât la strămoșii greci ai gândirii politice. Cei doi gânditori au prelungit, în felul lor, averroismul latin, camuflându-l sub straturile succesive ale gândirii politice moderne în așa fel încât întâlnirea istoricului filosofiei cu politologul este interesantă, dorită, merituoasă.

[2012]

Munca și lucrul. Spațiul public al Hannei Arendt

1958. Hannah Arendt publică *The Human condition*, o critică a raportării omului modern la propria mundaneitate, având ca sursă tacită ontologia lui Heidegger, ca sursă explicită o raportare critică la *Capitalul* lui Marx și ca sursă creatoare o meditație lucidă și ingenuă asupra condiției politice a omului antic. Traducerea în limba română⁴⁸, foarte recentă, a celebrei cărți este meritorie și trebuie calificată drept un eveniment editorial senzațional, pentru că problemele Hannei Arendt ne pot alimenta meditația asupra iluziilor și maladiilor spirituale proprii care, în 1958, abia ne-ar fi anunțat un mesaj (greu inteligibil, atunci) despre propria noastră maturizare. Motivul este simplu: intuiția autoarei conține faptul că societatea de consum este produsul direct al unei maniere de a concepe raportarea omului modern la produsul propriilor sale mâini. În această manieră se înserează marxismul drept o piesă necesară în explicația genezei acestui tip de societate, iar comunismul, în loc să instaureze un raport de opoziție cu omul societății de consum, devine anticamera sa logică. O asemenea teză, cel puțin pentru spațiul meditației noastre politice, merită să conteze încă drept revoluționară, întrucât experiența comunistă și modelul consumist țin deocamdată de două specii de rău diferite și, în consecință, discursurile care le critică invocă deocamdată registre diferite.

Argumentul Hannei Arendt, la prima vedere, are o structură simplă. Omul modern este rezultatul marilor proiecte ale secolelor XVI-XVII, legate de tema infinitului: Reforma leagă finitudinea umană nemediat de infinitul divin, subiectivitatea carteziană deschide pretenția infinitei stăpâniri a rațiunii asupra lumii, descoperirile geografice se hrănesc din infinitul unui orizont tot mai accesibil, iar

⁴⁸ Hannah Arendt, *Condiția umană*, traducere de Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, *Idea Design Print*, Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007.

capitalul se întemeiază pe principiul profitului infinit. Coerența acestui model se alătură unui subtil mod de a vedea *munca* în corelație cu acest principiu al infinitului: desfășurarea ei are un principiu infinit cât timp ea ține doar de necesitatea viețuirii, în ciuda iluziei libertății pe care o aduce cu sine (Marx) și cât timp durabilitatea societății (de consum) pe care o întemeiază în cele din urmă este fundamentată chiar pe lipsa de durabilitate a produselor muncii. Acestui model îi opune Hannah Arendt *lucrul* (de fapt, vizibil legat de interpretarea heideggeriană a grecescului *technè*) în care produsul efortului alcătuiește o lume care definește și dă sens autorului său. Or, acest lucru poate avea loc numai în interiorul unui tip de comunitate a cărei lume este astfel alcătuită încât sensul ei să fie consistent și implicit, iar nu transformat ideologic sau păstrat ca ideal al rațiunii. Unicul model satisfăcător pe care autoarea îl vede pentru acest scop este *polis*-ul grec: prin instituirea spațiului public, prin narațiunea lui care produce sensul și eroul, prin *vita activa* care silește individul să producă sens între semenii lui prin dialog, prin conflict, prin ură sau iertare, acest *polis* grec este, pentru Hannah Arendt, modelul suveran al esenței umane, din perspectiva căruia judecă spaimile omului actual. Omul consumismului și omul „nou” al comunismului sunt rude, în inconsistența lumii lor. O carte care merită să ne răscrolească, să ne înfurie, să ne oblige să ne regândim fundamentele și să repovestim încă odată un text foarte vechi și foarte actual care ne deosebea pas cu pas de zei și de fiare, de albine, furnici și alte ființe gregare și strângătoare, oferindu-ne demnitatea viețuitorului politic, din care tirania unui conducător unic ne poate alunga la fel de ușor precum o poate face propriul nostru mit colectiv al acumulării infinite a obiectelor și a dorințelor ce se anulează reciproc permanent.

[2007]

Asta mă interesează

Când am încheiat lectura traducerii *Teologiei după revoluția copernicană* a lui Jacob Taubes⁴⁹, realizată de Andrei și George State în 2010 la Editura Tact din Cluj, am închis cu grijă volumașul între palme și mi-am spus „asta mă interesează foarte mult”. Am reflectat

⁴⁹ J. Taubes, *Teologia după revoluția copernicană*, traducere de Andrei și George State, îngrijire ediție și prefață de Claudiu Vereș, Editura Tact, 2010.

apoi asupra motivului acestui interes și l-am văzut ca pe unul foarte general și lipsit de orice subiectivitate: el vorbește și despre teologia supusă modernității, și despre teologia care a născut modernitatea, și despre teologia care indică ieșirea din modernitate. În fond, sunt cinci studii publicate între anii 1949 și 1955 în reviste și reunite la Wilhelm Fink Verlag în 1996 (2007) sub titlul încă și mai sugestiv *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*. Studiile vin dintr-o reflecție deschisă și lucidă a rabinului Taubes față de teologia catolică și protestantă de după Hegel și angajează în subsol trei fluvii tematice pe care le-am menționat mai sus. Studiile sunt dedicate, pe rând, unei ipoteze explicative privind nașterea teologiei moderne a dialogului nemediat între om și Dumnezeu în care unul se manifestă în celălalt, între Hegel și Feuerbach, apoi modului în care Karl Barth conduce, prin teologia sa dialectică la o formă de imanentism tipică modernității posthegeliene fără a se desprinde complet din ea, despre felul în care Paul Tillich reconstruiește o teologie existențială ca semn al crizei imanentismului fogos-ului de origine ioanică, imanentism obținut de înțelegerea substanței divine drept o funcție coborâtă în spiritul creat, despre interpretarea ontologică a teologiei, interpretare văzută ca sursă de oscilație a statutului teologului ca voce a Bisericii și spirit solitar și reflexiv, pneumatic și implicit disident pe porțița deschisă de foarte mult timp de Origene. În fine, despre teologia politică, o reflecție asupra modului în care tema majoră a modernității politice – echilibrul – este replică a ierarhiilor medievale, are rădăcini în gnozele medievale și transpare mai puțin în texte, și mai degrabă în iconografie: cum să nu citesc cu sufletul la gură o carte în care aflu că *Grădinile plăcerii* ale lui Hieronymus Bosch pot fi interpretate drept visul gnostic al unei lumi eliberate de iad, de biserică și de boieri?

Dar există o teză centrală a acestor studii. Prima ei parte e o temă comună unei biblioteci întregi: că modernitatea s-a născut din prăbușirea ideii medievale de ierarhie a lumii. A doua ei parte e proprie lui Taubes: că prăbușirea s-a datorat teologiei lui Ioachim din Fiore, prin refuzul teologiei augustinienne a istoriei (care vedea secularul drept un loc strict al mântuirii individuale, prin Fiu și Biserică, dar fără milenarismul care dă un sens și o măsură trecerii timpului) și prin adoptarea unei teologii a istoriei în care Spiritul îl înlocuiește pe Fiu și instituie astfel o nouă înțelegere, seculară și la îndemâna laicului, fără prelați, a sensului divin al creației: aceasta,

firește, prin Hegel și până la tema morții nietzscheene a lui Dumnezeu.

Cărțile citite pasional sunt cele la care abia ai timp să citești atent, în timp ce îți potolești reacțiile explicațiilor alternative. Repede am notat pe marginea paginilor: dar cum se face că tocmai catolicismul a detronat, intelectualicește, ierarhia în documentul lui Étienne Templier de la 1277? Sau de ce Bonaventura, ca șef al franciscanilor, a ars versiunile neortodoxe ale Vieții lui Francisc, pentru a păstra forme subtile de structuri ternare proprii proiectate asupra istoriei? Sau cum se face că mistica renană proclamă unitatea intelectuală a sinelui cu Dumnezeu, fără a se reclama vreodată de la Ioachim? Deschiderea amplă a acestor întrebări conturează evident și alt chip al modernității, venit dinăuntrul tradiției mărturisirii.

[2010]

Cabinetul de curiozități

La capătul lecturii eseului lui Horst Bredekamp *Nostalgia antichității și cultul mașinilor*⁵⁰ poți rămâne convins că forma modernă a voinței omului de a se face Dumnezeu a fost dorința de a stăpâni producerea automotorului: ca și cum modernitatea secolelor XVI-XVIII este povestea celui care, pe măsură ce își compune visata mașinărie, își descompune treptat mâinile, corpul și întreaga făptură. H. Bredekamp nu spune toate acestea în cartea sa (apărută în 1993), ci pretenția autorului revine la o atentă construcție a apariției în istoria modernității timpurii a cabinetului de curiozități și a mentalității care a însoțit-o, dar și a transformării treptate a acestuia în muzeul contemporan. Dar cu toată aparența de scrupulozitate istorică, nu avem înaintea sub nicio formă doar o carte de istoria artei, care adună dovezi erudite despre cabinetele exotice ale colecțiilor de curiozități ale Europei modernității, ci mai ales cu o riguroasă meditație asupra destinului modern al omului occidental, sprijinită pe detaliile adunate minuțios de formația de istoric a lui H. Bredekamp. De aceea, lectura cărții îl apelează major pe filosof, iar cartea merită o reconstrucție a argumentelor ei din perspectiva unei hermeneutici filosofice a modernității.

Teza lui Bredekamp este simplă. Secolul al XVI-lea traversează,

⁵⁰ Horst Bredekamp, *Nostalgia antichității și cultul mașinilor*, Istoria cabinetului de curiozități și viitorul istoriei artei, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, Idea Design & Print, Editură, Cluj, 2007.

În istoria artei, o fascinație față de mecanismul automotor pe care o asociază cultului sculpturii antice. Această fascinație este ilustrată de dezvoltarea cabinetelor de curiozități. Regula de interpretare a lor ține de tetrada de concepte: formă naturală, sculptură antică, operă de artă, mecanism. Sistemul semnificant al colecțiilor narează însă povestea omului modern: pretențiile de hegemonie universală a casei de Habsburg sunt ilustrate de primul muzeu de curiozități exotice de la Ambras (1573), medicul J.D. Major vede, în 1674, tema filosofică a minții umane ca *tabula rasa* drept un semn al căderii adamice recuperabile prin acumularea de cunoaștere al cărei simbol este cabinetul de curiozități, iar *Cetatea soarelui* a lui Campanella (1613) apare drept un gigantic asemenea cabinet. Totuși, odată cu Leibniz, o parte a istoriei analizate se încheie, deoarece monstruosul sprijinit ontologic pe un demiurg care se joacă (inspirat de *Proverbele* lui Solomon și de *Legile* lui Platon) este înlocuit, în filosofia artei, de mitul utilului. La fel, o altă parte se încheie cu J.J. Winckelmann, anticarul vilei Albani, a cărui concepție despre cultura greacă ipostaziază staticul și rupe conceptul artei grecești de tradiția cabinetului de curiozități, fascinat de *machina*.

Dar, folosind această teză drept un simplu suport de evenimente, cartea lui Bredekamp survolează nivelul istoriei artei. Ea trece în meditație asupra omului occidental din perspectiva cabinetului de curiozități în două momente ale ei. În primul rând, e vorba de analiza consacrată lui Francis Bacon care, în *Progresul cunoașterii* (1605), definește natura drept rezultat al creației formelor obișnuite experienței noastre, apoi drept *rezultat al formelor monstruoase* și apoi drept rezultat oprimat al creației, adică tehnica. Cabinetul de curiozități stă aici la nivelul sensului intermediar, unind natura simplă cu tehnica și legitimând proiectul omului modern de a crea automatul universal. În al doilea rând, e vorba de meditația în jurul afirmației lui Adam Ferguson, din *Eseu asupra istoriei societății civile* (1767): obligația de a efectua o mișcare automată anunță scăderea gradului de conștiință al omului. Puse cap la cap, cele două afirmații duc la o concluzie simplă, chiar dacă ea nu mai este rostită de autor: legitimarea timpuriu-modernă a mitului universului-mecanism poate fi citită în cheia unei spaime a omului occidental în fața asumării conștiinței de sine, iar *Nostalgia...* devine proprie filosofului.

[2008]

Când își ia zborul pasărea interpretării?

Este savuros să urmărești jocul conceptual subtil sub care își ascund unitatea meditației cele șase eseuri în cea mai recentă carte a profesorului Nicolae Râmbu⁵¹. Intitulată parcă printr-un voit gest de camuflare (*Valoarea sentimentului și sentimentul valorii*), cartea profesorului Râmbu conține de fapt un tur de forță în cercetarea filosofiei valorilor. Faptul nu este vizibil la prima lectură, deoarece volumul cade în genul de scrieri ale filosofilor care, în clipele lor de răgaz, dau iama în literatură și o judecă după grilele lor oferind uneori surprize care îi descumpănesc pe profesioniștii ei și produc veritabile siaje în urma cărora se poate glosa și orienta o nouă critică. Filosoful străbate cu ușurință și cu viteza unor concluzii tranșante tema răsului care dezvrăjește iluzia și voința de a crea o lume a propriilor valori la Don Quijote, caută secretul lui Casanova în filosofia sa practică și în epicureismul aparte al marelui modern (oferind, poate, o replică armonioasă și tacită romanului dedicat aceleiași Casanova de Andrei Codrescu), meditează la sinucidere în marginea istoriei tânărului Werther, construiește conceptul de *Bildungsroman* urmărindu-l pe Wilhelm Meister și încheie cu un lung eseu asupra barbariei interpretării, ajungând până la a evalua boala lui Nietzsche drept descoperirea celui orizont al subiectivității care poate fi cu adevărat izvor al spiritului, pentru că orice valoare dată a fost topită și regândită în sănătatea efervescenței interioare a bolii vizibile.

E dreptul cititorului să gândească aceste studii împreună, dacă autorul lor s-a decis să le pună la un loc. Și toate par, într-adevăr, să se așeze după o idee clară: anume că filosofia valorilor își are punctul ei de greutate în hermeneutică și că proba de foc a hermeneuticii este capacitatea ei de a naște valori ferme.

Așa, Don Quijote are viață cât timp universul lui este zugrăvit de sine însuși în valorile venite din interpretarea pe care a dat-o el unei lumi care prea puțin își mai merită numele de „realitate”. Deriziunea lumii sale e începutul, (literal!) al morții sale, iar „revrăjirea”.

universului său ne rămâne ca o nostalgie dublată de lecția fundamentării hermeneutice a filosofiei valorilor. La fel par să stea

⁵¹ Nicolae Râmbu, *Valoarea sentimentului și sentimentul valorii*, editura Grinta, Cluj Napoca, 2010.

lucrurile cu Casanova, al cărui succes pare să vină din filosofia sa simplă: fericirea nu înseamnă posesia bunului dorit, care **s**-ar oferi obiectiv ca un universal întrupat și repetitiv, ci este actul unic al deschiderii unui izvor interior ce colorează întreaga lume în imaginile seducătorului pentru a da libertatea valorii să se ofere de la sine în jocul seducției care devine, e de la sine înțeles, hermeneutică și axiologie. Accentul aceleiași teme devine dramatic și tensionat odată cu tânărul Werther: cioranian, lectura e o „sinucidere amânată” pentru bunul cititor nu este altul decât cel ce a înțeles că lumea valorilor există dacă e abolită și recreată, se înalță dacă e dărâmată și încolțește dacă e arsă de propriile forțe generatoare.

E mult romantism în tema unității acestor eseuri, unul filtrat de interpretarea lui Nietzsche și înțelegerea bolii lui ca motor al spiritului, dar și ca motor al unei lumi care, în secolul următor, a dat de pământ cu filosofia clasică a valorilor și le-a lăsat pe acestea să renască, confirmându-l astfel pe autorul nostru, ori de câte ori forța subiectivă a unei gândiri de oriunde a izbutit să le determine nașterea. Or, ce este această forță? De ce nu este ea simpla voie a întâmplării și, în fond, anarhia însăși? Pentru că, sugerează tot autorul (p. 112) hermeneutica adevărată are loc acolo unde ea poate fi sursă subiectivă a valorii, ghicindu-și singură regula pentru a nu fi interpretare abuzivă, dacă e drept că împotriva acesteia din urmă **s**-ar fi născut ea, asemenea logicii contra excesului sofistic al limbajului.

[2010]

Hegel și Napoleon, sau despre sfârșitul viclean al istoriei și al rațiunii

Profesorul Vasile Muscă a publicat recent o colecție de studii de istoria filosofiei cu un conținut aparent eclectic, în care meditează asupra unor teme de filosofie greacă și germană: *Iluminism și istorism*⁵². Volumul reunește șapte studii în care autorul compară de fiecare dată câte ceva, dar refuză o prefață care să dea în vileag unitatea ascunsă a volumului. Cu toate acestea, text după text, el ne lasă indiciile unei unități care se lasă descoperită după o lectură atentă a cărții. Un studiu care compară teoriile salvării în neoplatonism și creștinism, unul care evocă nașterea iluminismului în paralel cu

n ;1 Vasile Muscă, *Iluminism și istorism*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2008.

filosofia istorismului german, unul dedicat revistei *Athenäum* și grupării sale intelectuale *versus* conștiința istorică a epocii germane și, între altele, un studiu care compară voința de putere cu voința de sistem la Nietzsche. Însă toate aceste meditații par să graviteze în jurul uneia singure, și anume un studiu care ia drept temă proprie anecdota privitoare la intrarea lui Napoleon în Jena și reacția lui Hegel. Fără să fie vorba de o certă atestare istorică, cu atât mai mult cu cât simbolul întrece plauzibilitatea evenimentului și pare să țină mai degrabă de o hagiografie a istoricilor filosofiei, se spune că Hegel, aflat la ultimele pagini ale *Fenomenologiei spiritului*, la auzul salvelor de tun care însoțeau intrarea împăratului în Jena, s-ar fi ridicat deranjat de la masă și ar fi contemplat pentru câteva clipe ceea ce el pretindea că ar fi ipostaza certă a spiritului universal ajuns la automanifestarea absolută în istorie. Urmându-l aici pe Alexandre Kojève, profesorul Muscă reflectează la condițiile de posibilitate ale momentului în care acțiunea, când și-a consumat întreaga materie asupra căreia putea să se exercite, întâlnește gândirea aflată și ea, la rândul ei, în situația de a fi obținut actualizarea întregii forme de care este capabilă. Coincidența celor două puncte de maxim ale acțiunii și ale gândirii suspendă, în viziune strict hegeliană, posibilitatea unei istorii născute din căutarea și neîntâlnirea celor doi actori care se caută unul pe altul forțând astfel motoarele a tot ceea ce se întâmplă.

Ajunși astfel într-un punct consistent al întâlnirii, putem și noi dialoga cu celelalte studii ale volumului. Creștinismul și neoplatonismul par să joace pe rând rolul acțiunii și al contemplației ce nu se întâlnesc, istorismul german se contrapune iluminismului pe considerente asemănătoare și evocă aceeași aproximare a unei neîmpliniri fecunde. Mai mult, chiar episodul raportului nietzschean dintre voința de sistem și voința de putere pare a se putea subsuma aceleiași teme. Dar la Hegel există ceva nou (care pune în centrul cărții lui Vasile Muscă tocmai studiul despre filosoful german), și anume faptul că Hegel e primul care înțelege că, în această întâlnire, rațiunea e vicleană, că natura ei face ca tocmai acolo unde refuzăm mai consistent contemplația cu natura descărnată a obiectelor ei inteligibile, acolo o regăsim mai tare, pentru că tocmai acolo unde resimțim acțiunea noastră drept o excepție mai personală de la mersul firesc al istoriei universale, tocmai acolo ea se trăiește pe sine mai plenar și ne preface în instrumentele ei. Or, când întâlnirea dintre rațiune și acțiune se

produce, ea se suspendă fiindcă nu mai are pe cine să înșele. Iar profesorul Muscă remarcă, cu adevărată generozitate intelectuală, că tocmai aici, când istoria modernității se suspendă, începe adevărata epocă a rațiunii. Nu o spune, dar mă lasă să înțeleg că raționamentul lui Hegel ar putea fi răsturnat și reformulat: există și o viclenie a acțiunii, care face ca tocmai atunci când rațiunea crede că poate spune despre sine că a încheiat orice proces al ei și a înghițit întreaga acțiune cu concretul ei, acțiunea însăși să oblige gândirea la deschiderea și istorisirea propriei naturi menite să facă de acum, harnică și ea la rândul ei, istorie.

[2009]

1967, *Structuralismul* lui Virgil Nemoianu

Profesorul Virgil Nemoianu, critic literar cu o operă în limba română și o excepțională carieră la Catholic University of America, impune suficient pentru ca interpretul să facă efortul ruperii judecății de respect. Acest efort mi-a marcat lectura *Structuralismului* (1967) și a *Calmului valorilor* (1972), reeditate sub îngrijirea meritorie a lui Luigi Bambulea, în seria de autor inițiată în 2013⁵³. Al doilea volum reunește texte de critică literară aplicată, iar cel dintâi este o operă absolut remarcabilă pentru anul 1967, care își merită meditația: a rosti reușitele și erorile cărții înseamnă a-l omagia pe profesor, vorbind despre o tinerețe și un debut care spun puțin despre autor și mult despre epocă.

Dacă aş lăuda prostește *Structuralismul*, aş face un rău dublu: mi-aş ascunde admirația față de profesorul care a știut să iasă din mediul debutului păstrând doar ceea ce era de păstrat și aş ascunde adevăratul raport al cărții cu epoca. De fapt, *Structuralismul* îmi spune mai mult despre 1967 decât despre structuralismul propriu-zis. Găsesc în paginile ei: 1. tonul deschiderii culturale în care un intelectual are curajul să scrie una dintre primele cărți europene despre structuralism; 2. atitudinea scuzabilă a epocii în care orice ton al gândirii din afara blocului comunist trebuie „înfrânt” ideologic de puterea „dialecticii istorice”; 3. candoarea entuziastă a unui tânăr fericit în acei ani să amintească în doar câteva pagini multe nume ale

⁵³ Virgil Nemoianu, *Structuralismul. Calmul valorilor*, ed. Spandugino, București, 2013.

filosofiei recente, ca un semn că *ei chiar îi sunt accesibili și că le poate reda corect gândirea*; 4. fenomenul tipic al literatului român preocupat să facă ordine în domeniul filosofiei (un gest salvator și cu sens doar a *bépoque*).

Dar se poate învăța ce este structuralismul din această carte? La nivelul criticii literare, da. Excelentele capitole IV și V probează o inițiere savantă în semiologia epocii, trecerea prin etapele structuralismului lingvistic și aplicarea ideii că raporturile dintre elemente produc structuri de sens în care pot fi citite literatura, arta, muzica, anterioare constituirii esenței lor. Dar la nivelul analizei surselor filosofice din capitolele II și III, nu. Aceste capitole sunt un bun document de epocă, în care ocolirea unui sens central al apariției structuralismului, imposibil atunci de enunțat, permite digresiuni filosofice discutabile. Ceea ce tânărul autor nu putea spune în cartea sa este că structuralismul se născuse ca o filosofie (mai ales franceză) polemică în raport cu ideea (mai ales germană) a predicării în cultură a sensului pe care esența unui obiect îl dezvăluie în mod necesar. Dacă esențele pot fi impuse cuiva prin cultură, atunci dreapta și stânga, în sensul lor criminal, sunt posibile. Dimpotrivă, structuralismul *s*-a născut prin posibilitatea ca relațiile dintre elemente să fie relevante pentru sensuri posibile. De pildă, când regula incestului dă sistemul culturii pentru Levi Strauss. A spune așa însemna să negi valoarea ideologiei comuniste. În lipsa acestei forme de prezentare, tânărul autor implică ceea ce nu trebuia să implice (fenomenologia germană), pe Aristotel (a cărui prezență a ideii în obiect ar anunța structuralismul), conceptul medieval de *ordo* (unde calitatea, de fapt, e generatoare de sens, deci nu e corect invocat) și holismul lui Cusanus care anunță, firește, totul. Doar prezența lui Abélard este salutară, căci între conceptualismul lui Abélard și structuralism este o legătură, dar nu în sensul amintirii trimodalismului (de care acest medieval era străin) și nici în sensul unei medieri abelardiene între tomism și scotism (ceea ce e anacronic). De fapt, Abélard, negând valoarea reală a universalului, stabilise o ontologie a *stărilor* de lucruri fără să facă apel la esențe!

Glisarea mărturisește tensiunea anului 1967. Indicarea ei corectă omagiază un destin care a asumat și depășit istoria noastră comună. Corecta ei indicare este expiatorie pentru fiecare.

Cuvântul care ne spune pe toți

Când eram student, am fost fascinat de profesorul Aurel Codoban, fiindcă l-am auzit susținând o idee care mi-a tulburat anii studenției, care m-a îndreptat spre lecturi menite să o răstoarne cu gesturi de contestare de adolescent, lecturi care îmi așezau în fața ochilor și a judecății propria mea mirare și rezistență în fața a ceea ce auzisem. Profesorul Codoban ne spunea că istoria culturii noastre poate cunoaște trei etape, asimilabile celor trei pași ai trilemei lui Gorgias: prima, corespondentă gândirii antice și medievale, revine tematicii ființei și încrederii în faptul că discursul filosofic se referă cu adevărat la un nucleu tare al realității a cărui descripție trebuie să o dea. A doua ar fi corespondentă lumii moderne și ar avea drept fundament ideea că nucleul tare al „ființei” ar fi cedat în fața încrederii în cunoaștere, în structurile noastre de receptivitate care dau măsura și sensul a tot ceea ce același discurs filosofic mai poate lua drept semnificativ. În fine, a treia corespunde lumii postmoderne și are drept fundament teza care susține că numai comunicarea mai poate susține edificiul cunoașterii și al ființei, fiindcă este singura care le mai poate da un sens în contextul lumii în care trăim.

Acum citesc *„Comunicarea construiește realitatea - Aurel Codoban la 60 de ani”*⁵⁴ un *Festschrift* coordonat de Timotei Nădășan, în care prieteni și discipoli ai profesorului îi dedică un elegant volum. El se deschide cu un interviu pe care profesorul îl acordă creionând punți de legătură între o filosofie asumată ca mod de viață în peisajul universitar clujean și cărțile pe care le-a scris dezvoltând ceea ce, ca studenți, ne fascina și ne stârnea reacții de o diversitate rebelă. Nu pot comenta aici pastilele prietenilor (de la Ciprian Mihali la Sorin Antohi sau Mihai Goldner), ale căror cuvinte frumoase joacă adesea rolul obiectelor care devin invizibile imediat ce sunt puse pe ochi. Însă cititorul, cred, se poate îndrepta în lectură în primul rând spre textele discipolilor (de la Vasile Ernu la Adrian Costache sau Andrei State), pentru a putea urmări cum tema trilemei prinde viață de la o carte la alta a profesorului și cum poate ea conduce la un rod propriu. Andrei State, de exemplu, marchează traseul profesorului de la analizele

⁵⁴ T. Nădășan (coord.), *Comunicarea construiește realitatea, Aurel Codoban la 60 de ani*, Idea Design Print, Editură Cluj, 2009.

structuralismului francez la meditațiile asupra comunicării în contextul postmodern, de la limbajul corpului la filosofia iubirii sau la o teorie generală a comunicării dată de reducerea filosofiei la un gen literar, dovadă a structurilor de semnificativitate pe care ea le conține cu titlul unor construcții la fel de simbolice și de aparent gratuite, ca și literatura. Adrian Costache vorbește despre o versiune semiologică a dialecticii lui Hegel și asumarea unui stil existențial în care deconstructivismul este școală asumată și transpusă **într-un** exercițiu al suspiciunii.

Știu sigur că oricât de aproape sau de departe de temele semiologiei mă voi situa, mi **s-a** lipit de suflet un gând pe care nu mai pot renunța să îl gândesc, oricum l-aș traduce. Interpretarea trilemei îmi pare vecină cu epocile lui Gioachino da Fiore: dacă cea ultimă aparține spiritului pur care înseamnă doar relație, atunci e adevărat ce spune Aurel Codoban, că problema epocii noastre este stabilirea unei surse de sens în sinteza dintre semiologie și hermeneutică. De o parte, teoria (relativistă) a spațiilor semnificante în interiorul cărora mintea zburdă în coerențe, dar al căror temei exterior este absent. De cealaltă parte, tradiția sensului dat, care trebuie descoperit și a cărui asumare înseamnă încrederea că primele două teme nu **s-au** retras complet în fața comunicării, ci fac semne din fundalul ei, **ordonând-o**. Îi datorăm profesorului să acceptăm provocarea și să ne-o traducem fiecare în limbajul propriu.

[2010]

Frații mai vechi

Contrazicerea măștrilor se face numai în direcția împlinirii sensului *supraabundent de putere* al textului lor. Când profesorul Codoban își construiește noua carte, *Imperiul comunicării. Corp, imagine și relaționare*⁵⁵, el afirmă la pagina 46: „La începuturile umanității, comunicarea – care, așa cum ne sugerează rădăcina sa latină, *munus*, privește întâlnirile între indivizi, schimbul, împărtășirea – debutează mai ales ca relaționare”. Rezervele pe care le am față de adevărul acestei fraze împlinesc, mai degrabă decât să submineze, sensul tezelor acestei cărți.

⁵⁵ Aurel Codoban, *Imperiul comunicării, corp, imagine și relaționare*, ed. Idea Print, Cluj, 2011.

Aurel Codoban reia aici temele sale de meditație principale: corpul, imaginea, cultura digitală, alteritatea, seducția și iubirea, virtualitatea mediului manifestării umane contemporane, ordonate în direcția unei – aș spune – ieșiri din istorie pe calea substituirii cronologice succesive a discursului ontologic cu cel epistemic și în cele din urmă cu cel dedicat comunicării și construcției relativiste a sensului. Am numit „ieșire din istorie” blocarea construcțiilor istorice a sensurilor definitive și credibile și înlocuirea lor prin alternanțele libere ale câmpurilor semnificante din universul contemporan. Foarte preocupat de descripția acestui mediu postmodern al manifestării umane, Aurel Codoban îl analizează în câteva studii splendide dedicate corpului, imaginii și relației: în fiecare din aceste cazuri, obiectul de studiu ia chipul comunicării (ca ultim substrat identitar) și își pierde identitatea tradițională sub presiunea noii episteme comunicaționale. E foarte interesant cum corpul, devenind câmp semnificant, își substituie propriul cult priorității tradiționale a sufletului, cum imaginea, preluând natura semnificantă a textului, forțează tradiția venerabilă a textului la o dezagregare în direcția devenirii transformării textului în imaginii (adevărat: și referatele studenților de la filosofie sunt pline de emoticonuri!), iar relația însăși se instituie ca descoperire absolută a celuilalt, revendicabilă de modernitate ca fenomen tipic al ei.

Când am citit aceste lucruri, am notat cu creionul: „când Plotin afirmă (repetat) că, de fapt, *corpul e în suflet*, această tradiție duce la posibilitatea corpului semnificant fără pierderea sufletului, ci doar prin buna sa înțelegere” sau „oare imaginea care vorbește are nevoie de concurența textului, sau *smtfrați mai vechi?*” „când *Sofistul* deschide tema alterității, el dă o formă originară a comunicării, de care depindem”.

Iată contrazicerea: rădăcina latină a comunicării *ca problemă a modernității* nu stă **într-un** etimon (*munus*), ci în folosirea verbului *communicare* acolo unde sursele filosofice ale modernității o indicau. Locul precis este Dionisie, *Despre numele divine*, în versiunea latină a lui Eriugena. El spune că acțiunea divină are loc *diffusive et communicative* (adică *prin răspândire și distribuire*, formând o hendiadă). Textul folosește sensul uzual al lui *communicare*: nimic neobișnuit aici. Dar nu etimologia e importantă, ci faptul că această comunicativitate a devenit problemă filosofică în debutul modernității:

scolastica **s**-a întrebat obsesiv dacă numele divin e „comunicabil” (anume dacă se poate distribui unei pluralități), creând un model al comunicării sub forma unei teorii a darului. Or, tocmai acest lucru *rămâne invizibil* când universul încetează să fie ierarhic, suprimând gratuitatea darului, căci orice dar instituie o ierarhie. Așadar, a interpreta comunicarea ca simplă relație este un simptom al modernității, iar nu o analiză a ei. (Iar pasul următor ar fi să ne întrebăm: are comunicarea contemporană trăsăturile unui dar, adică risc, gratuitate, donație de sine?) De aceea, când cartea profesorului Codoban analizează comunicarea, capătul drumul e însăși premisa ei premodernă, dată sub forma unor frați mai vechi ai ei.

[2011]

Limba și mintea, cu limitele lor

Profesorul Ioan Oprea este unul dintre savanții a cărui prezență publică discretă este contrabalansată o operă de lingvist extrem de utilă filosofiei românești. Autor al *Terminologiei filosofice românești moderne* (Editura Științifică, 1996), Ioan Oprea a publicat recent o operă de filosofie (*Elemente de filosofici limbii*) **56** în care descoperim gândirea ritmată și exersată în cele mai importante curente ale meditației occidentale asupra limbii. Dacă știm că această gândire **s**-a exersat și asupra lucrării citate anterior, știm, fără îndoială, și ce metodologie a pus în joc autorul când a reflectat asupra formării cuvintelor filosofice ale limbii române. Ambele lucrări sunt o premieră, deoarece este prima oară când un lingvist precizează mijloacele cu care, din punct de vedere lexical, limba română **s**-a putut (sau nu) constitui ca limbă filosofică, cu atât mai mult cât lingvistul discută condițiile generale sub care categorii ale filosofiei pot fi asumate de aspectele limbii și sub care „cognoscibilul și logicul devin categorii lingvistice”.

Cred că filosoful, în peisajul cultural românesc, ar trebui să fie deosebit de atent la aceste două lucrări, deoarece ele îi pot evalua pe de o parte, sensurile implicite și asumate de limba română în formarea ei pe solul latin, francez și german, aproape deloc slav, și pe de altă parte îi pot arăta limitele pe care le are limba filosofică română datorate modului în care ea **s**-a născut. De exemplu, faptul că ea nu **s**-a

⁵⁶ Ioan Oprea, *Elemente de filosofici limbii*, Institutul European, Iași, 2007.

născut din solul aristotelic, ci din cel al raționalismului francez și, ulterior, al romantismului german, sau faptul că ea nu are rădăcini medievale, ci mai degrabă iluministe, are efecte actuale asupra limitelor sub care putem discuta, înțelege, traduce și reasuma concepte ale tradițiilor pomenite. La fel, apropierea filosofiei de literatură și slaba comunicare a acesteia cu teologia au dat un destin vocabularului filosofic. Faptul că putem traduce cu ușurință *Geist*, că am putut forma un sol sistematic pentru *Dasein*, dar că nu mai putem traduce niciodată *synderesis* sau *suppositio* și că avem cuvinte deosebite pentru *proodos* în sens teologic și în sens filosofic demonstrează existența unor fenomene pe care volumele lui Ioan Oprea le analizează sistematic.

Desigur, profesorul Oprea face un dar culturii noastre filosofice pentru că provine dintr-un spațiu obiectiv. De aceea, lectura cărților domniei sale nu sunt un subiect de exaltare în marginea potențelor creative ale limbii române filosofice, ci un neprețuit instrument de meditație asupra imposibilităților decise istoric ale vocabularului nostru filosofic. În urma unei asemenea judecăți, putem compara opera profesorului Oprea cu volumele dedicate de Noica limbii filosofice românești. Dacă ultimul era vădit interesat de sporirea creatoare a puterii de expresie conceptuală în română, cel dintâi semnalează doar, obiectiv, traseul iremediabil al constituirii cuvintelor filosofiei în română.

Discipol al doctrinei lingvistice a lui Eugen Coșeriu „emendată pe baza doctrinei fundamentate de A. Philippide și G. Ivănescu”, după cum declară autorul, reflecția sa asupra filosofiei limbajului evaluează registrul filosofiei kantiene din punctul de vedere al cunoașterii exprimabile, realizează o trecere prin curentele neohegeliene de filosofia limbajului și îmbină studii de psihologie a limbajului cu altele de filosofie analitică. Acest eclecticism aparent îl conduce pe autor la clarificarea unui concept foarte interesant de *imaginar lingvistic*, în care miturile unei comunități, evenimentele ei fondatoare sau minciunile ei fundamentale conturează granițe și sensuri ale evoluției limbii. Revine, bineînțeles, filosofului care îl citește pe Ioan Oprea să extragă dintr-o asemenea filosofie a limbajului, dublată de evaluarea strict istorică a evoluției vocabularului nostru filosofic, o conștientizare a limitelor românești ale cuvintelor care gândesc.

[2008]

„Viața nudă” și rezistența filosofiei

Am subscris bucuros celor citite în cea mai recentă carte a lui Ciprian Mihali⁵⁷. Am subscris, citind-o, experienței alterității prin care dăm nume noi gândurilor mai vechi și din care deprinzi lecția celui alt care, cu alte instrumente și cu alte referințe, gândește asupra mediului cultural pe care îl trăim în comun. De fapt, volumul reunește mai multe studii, conferințe și prefețe adunate simbolic între o lecție festivă de deschiderea anului universitar al filosofilor clujeni, și una de închidere. Această reunire dă volumului consistența unui parcurs prin care Ciprian Mihali ordonează câteva priorități filosofice precise. Dar în cartea colegului meu există, cred, trei secvențe fundamentale care „închid” studiile într-o profesionistă exegeză a unor teme postmoderne și care, simultan, „deschid” cartea spre o profundă meditație asupra mediului cotidianității românești.

În primul rând, întâlnim o explicită reevaluare a reperelor filosofiei postmoderne, invocându-i pe Lyotard, Deleuze, Foucault, Debord sau Nancy, pentru a contura o rețea conceptuală care discută bioputerea, „viața nudă” ca reper rezistent în fața disoluției sensului, tehnicile de subiectivare și rediscutarea conceptului de putere, criza drepturilor omului, fractura conceptelor fundamentale ale tradiției metafizice în fața simulacrului de subiectivitate cu care operează societatea de consum. Toate acestea, într-un efort continuu și repetat de a separa experiența democrației occidentale de nașterea demonului „mărfii”.

În al doilea rând, cartea este orientată, în secvențe decisive ale ei, deși diseminate în text, spre folosirea acestor concepte pentru o reevaluare a cotidianului românesc actual. De la deriziunea asumării consumismului în formele sale periferice (și cu atât mai amuzante, dar și mai profitabile studiului) și până la o rediscutare a experienței depășirii comunismului înțeleasă – surprinzător și grav – ca o livrare a societății românești către mediul occidental problematic și aflat în continuă și tensionată redefinire a „societății spectacolului”, sau până la sporadice (dar ferme) alarme asupra marginalității filosofiei în societatea românească, întâlnim în acest al doilea aspect o radiografie a lumii în care trăim, cu entuziasmele, falsitățile, gândirea și clișeele ei

⁵⁷ Ciprian Mihali, *Uzuri ale filosofiei*, ed. Idea Design et Print, Cluj, 2006.

date împreună.

În fine, al treilea palier poate fi citit ca o sinteză a primelor două. El reprezintă o meditație, presărată de-a lungul întregii cărți, asupra temei responsabilității. Întruchipată când **într-o** seducătoare analiză a apelului cotidian „*aveți grijă de voi*”, deconstruit cu ocazia unei prelegeri festive care încheie cartea, când sub forma unui studiu dedicat lui Hans Jonas și efortului singular al acestui filosof de a reformula imperativele eticii responsabilității folosind distincții heideggeriene, când sub forma unei invocări a filosofiei pentru care este astăzi „*decisiv și inevitabil să trateze conviețuirea noastră cotidiană*”, Ciprian Mihali meditează pe nivele de discurs diverse asupra responsabilității: o responsabilitate care, în mod specific lumii postmoderne, nu se bazează în manieră tradițională pe subzistența unui subiect care să mai fie nucleul dur al ontologiei, ci care instituie un subiect prin puterea de rezistență și gândire critică cu care această responsabilitate se exercită.

Această critică a cotidianului românesc, asumată prin discutarea și prezentarea unor fracturi postmoderne ale marilor concepte ale filosofiei tradiționale este valoroasă în primul rând datorită „unghiului ei de atac”: acesta din urmă nu înseamnă simplă critică, ci asumarea unor teme de meditație al căror obiect nu este un model care doar trebuie atins și un standard realizat de lumi evolute și bogate, ci o sursă de grijă și redefinire a unei identități în plină glisare a omului occidental. Când Ciprian Mihali gândește lumea românească din această perspectivă, când discută clișeele vieții noastre plecând de la filosofii pomenite și când indică grav și decis universitatea ca loc al recuperării reflecției, el trezește bucuria unei meditații comune.

[2007]

„Cu adevărat politică este doar acea acțiune care rupe legătura dintre violență și drept” Giorgio Agamben

O *întrebare*. Giorgio Agamben explorează, în *Starea de excepție* ⁵⁸ un concept controversat al filosofiei dreptului, cu spectaculoase analogii în antropologie, istoria religiilor și ontologie. Citind cartea, începi prin a crede că e vorba de o discuție rezervată

⁵⁸ G. Agamben, *Starea de excepție* (Homo sacer, II, 1), trad. de Al. Cistelean, Ed. Idea Design et Print, Cluj, 2008 (Torino, 2003).

unor juriști cu gustul speculației, dar închei prin a înțelege că de sensul discuției depinde întreg statutul dreptului, a legăturii dintre „viața nudă” și normă. Ba chiar te poți gândi dacă nu cumva o parte consistentă a sensului modernității ține de miza acestei discuții. E vorba de spațiul juridic fără jurisdicție al decretării unei „stări de excepție”, concept vecin cu „starea de asediu” al revoluției franceze sau cu legitimarea violenței ca suspendare a dreptului în regimul fascist. „Grad zero” ai dreptului și moment de suspendare al legii, în același timp sursă de naștere a dreptului și origine, pentru Carl Schmitt, a politicului însuși, starea de excepție este, pentru polemica lui Schmitt cu W. Benjamin punctul de ancorare ai dreptului, înăuntrul său, respectiv, în afara sistemului dreptului, iar pentru Agamben este piatra fundamentală de încercare a democrațiilor actuale. Cartea lui Agamben leagă spectaculos, astfel, statutul fără de statut al deținutului suspect de terorism de după 11 septembrie 2001 (el nu se bucură de niciun drept pentru că nimic nu îi legiferează statutul) de problema nașterii oricărei legitimități suverane, de sursa dreptului și de modul în care orice drept are o deschidere față de starea de urgență impusă prin forța evenimentelor și a necesității (când *necessitas legem non habet*, în *Decretul* lui Gratian, atunci evenimentul naște odată cu actul său legea). Întrebarea lui Agamben este: starea de excepție este exterioară sau interioară sistemului de drept? Miza întrebării este: dacă SE este exterioară, ea este incontrollabil producătoare de violență; dacă e interioară, este asimilabilă și pașnică, dar nu mai pricepem de ce este sursă a dreptului.

Un răspuns. Structura topologică a SE este paradoxală: „a fi în afară și, în același timp, a aparține” (p. 35). Acesta este timpul sărbătorii, al tumultului, logica străinului, dar și legitimitatea rezistenței și se așază pe locul fin și delicat dintre viață și normă. Și Aristotel se întreba, în *Politica*, dacă un conducător trebuie să fie deasupra legii sau nu, urmând aporii similare. Răspunsul lui Agamben însă indică dreptul roman. El examinează episodul procedurii lui *iustitium* (blocarea legii și acordarea drepturilor depline unei forțe militare de către senat), pentru a încheia cu elogiul distincției dintre *potestas* (forță exercitată în numele dreptului) și *auctoritas* (forță creatoare de drept, manifestă în suspensia acestuia dar inclusă în el grație instituției care o asigură: senatul). Simplu spus, pentru că senatul roman este sursa unei *auctoritas*, SE este controlată dar

păstrată ca sursă a dreptului și, în consecință, reglementată ritualic. Noi am uitat acest mecanism, trăim schizofren și ignorăm viața nudă, de aceea SE are un comportament aberant în lumea modernă.

Un comentariu. Să înțeleg oare că permanentizarea SE în regimurile fasciste nu se datorează unei ideologii aberante singulare, ci în genere omului modern, din al cărui trunchi comun face parte și fascismul, nu în *contra*, ci în *continuitatea* lui? Pentru Agamben, „starea de excepție și-a atins azi maxima ei desfășurare planetară” (p. 84), datorită neînțelegerii moderne dintre separarea coabitantă dintre *auctoritas* și *potestas*. Adică, un *potestas* prost practicat a condus la nașterea unei *auctoritas* incontrolabile. Excelent și corect: atunci critica totalitarismelor trebuie să cedeze locul unei critici a modernității care le-a născut tocmai ignorând, prin elogiul „omului teoretic” damnat de Nietzsche, viața nudă care s-a manifestat și ea după puterile ei.

[2008]

Văd în cartea⁵⁹ lui Ciprian Vălcan o singură idee: că marginalitatea, excesul, monstruosul, artificialul, visul, alternativa, nebunia și masca sunt ultimele teme autentice ale filosofiei, aflate sub presiunea unei istorii care a consumat onorabilul, profesoralul, raționalul, metafizica și realitatea însăși și le-a falimentat pe fiecare dintre ele. Cu cât mă simt mai în dezacord și mai inconfortabil în lectura presupuzițiilor lui Ciprian Vălcan, cu atât lectura *Filosofiei pe înțelesul centaurilor* mă cucerește și exercită asupra mea seducția unui tip de discurs care stimulează pentru că trezește reacții, care arată că își are locul fiindcă este chiar partenerul de dialog al raționalității.

De fapt, cartea lui Ciprian Vălcan nu este chiar un protest la adresa academismului și al cultului raționalității încrezătoare în propriile puteri, ci debutează cu o critică a marilor teme ale metafizicii tradiționale, recapitulând temele cunoscute ale acestei critici, la fel de tradiționale acum ca și obiectul ei, de la Nietzsche la Sloterdijk sau de la Pascal Bruckner la Walter Benjamin. Întreaga critică este, însă o prefață la o serii de exegeze atente, care evoluează de la eseul spontan spre genul studiilor academice și care vizitează autori precum

⁵⁹ Ciprian Vălcan, *Filosofia pe înțelesul centaurilor*, Editura Napoca Star, Cluj-Napoca, 2008.

Nietzsche, Schopenhauer, Borges prin Macedonio Fernandez, Pascal, Valéry, așezându-l în centrul tuturor acestor studii pe Cioran, de fiecare dată. Închizând cartea, mă pot deda unui exercițiu de nemulțumire: de ce nu e atunci o carte despre Cioran? Dar dincolo de acest blocaj, cartea lui Ciprian Vălcan îmi spune ceva ce depășește simpla judecată a genurilor, ceva pentru care cartea lui merită analizată, ceva pentru care ea se constituie ca voce și ceva care îmi îngăduie să văd clar și distinct anticarteianismul lui constituit într-un mesaj coerent. Astfel, reluându-i cartea invers (chiar în spiritul mesajului ei propriu de afirmare a filosofiei excesului, a marginalului, a restului rămas autentic în urma epuizării datului istoric al civilizației obișnuite să arunce în inautentic propriile proiecte originare) devine inteligibil faptul că Ciprian Vălcan a cristalizat o atitudine proprie folosind reperele de care discursul său se ancorează. După ce înțelegem cum valorifică Cioran suferința lui Pascal drept garant al deplasării teoreticului în trăit, cum masca și simulacrul îl apropie pe Cioran de Valéry și de Nietzsche, cum distanța lui Cioran față de Schopenhauer înseamnă negarea oricărei valori a nucleului dur al unei realități care se reduce complet la aparență, cum Ciprian Vălcan se oprește insistent asupra posibilității ca nebunia lui Nietzsche să fi fost atât de simulată încât să fie ultima ironie teribilă a filosofului față de lumea lui, sau cum reducerea realității la senzație și elogiul visului în opera lui Macedonio Fernandez, de inspirație borgesiană, face ca însuși exercițiul filosofiei să rămână demn doar în voluptuoasă îmbrățișare cu literatura, după toate acestea putem reciti primele pagini ale cărții și le putem înțelege drept sinteza acestor exegeze.

Aceasta pentru că, în aceste pagini, Ciprian Vălcan schițează un veritabil program de critică a obiectelor filosofiei, inspirat de Peter Sloterdijk: „Filosofia de care avem nevoie... o filosofie bătuită de ființe fabuloase, de spirite neîmblinzite, o filosofie pe înțelesul centaurilor”. 21). Acum, întregul mesaj al lui Ciprian Vălcan se poate, cred, reformula mai blând: eșecul „marilor povestiri legitimizeatoare”, după expresia lui Lyotard, aduce cu sine filosofiei obligația de a lua datul lumii drept o simplă alternativă la ceea ce ea imaginează drept posibil, de a privi natura drept una dintre formele posibile ale monstruosului, de a coborî în puterile reale ale exercițiului său ca disciplină și să descopere puterea de a vede lumea actuală drept una dintre fabulele posibile în care distincția dintre normal și abnorm este contingență și

mereu rediscutabilă, chiar dacă acum vizibilă doar pentru cei marginali, dar întotdeauna condiție a libertății gândirii.

[2008]

Nietzsche, prietenul conștiinței de sine între arta produsă sub semnul inspirației și arta produsă mimând natura există o dispută născută din filosofia greacă, una care orientează orice discuție contemporană în acest spațiu. Citind cartea lui Ștefan Maftai *Geniul artistic – Nietzsche și problema creației artistice*⁶⁰, am remarcat o construcție conceptuală bine ancorată în temele finalului secolului al XIX-lea, cu rădăcini în romantismul german și prelungiri în literatura de avangardă europeană care chestionează această dispută pe literatura pe care și-a asumat-o.

Pot înțelege această carte din două perspective, a căror separare îmi liniștește conștiința de cititor: dacă le-aș confunda, aș putea crede că înțelegerea pe care mi-o oferă primul aspect mi-ar putea fi furnizată și de a doua. Aceste două perspective sunt: 1. Pot înțelege un discurs despre creație ca inspirație *versus* creația ca proiect rațional din perspectiva fundamentului său originar grec, surprinzând destinul temei. 2. Îl pot înțelege ca pe o dezvoltare a revoltei lui Nietzsche la adresa romantismului german, deschizând avangardei largi porți de expresie. Cele două lecturi sunt complementare, dacă una proiectează de la nivelul fundamentelor ceea ce cealaltă dezvoltă și preface în formă de înțelegere istorică a elementelor cărora prima lectură doar le sublinia destinalitatea.

Prima lectură: decizia între cele două modele aparține filosofiei grecești și se poartă integral pe terenul definiției subiectului. Aici putem ordona două grupe de filosofi, vorbind, pe de o parte, despre presupuziția platonico-aristotelică, după care subiectul este o imagine a lumii, ale cărui facultăți copiază etajele universului. Aici, artistul este un imitator conștient al realității și nu resimte nicio tensiune între creație și conștiință. Pe de altă parte, ne putem referi la presupuziția plotiniano-augustiniană, conform căreia subiectul copiază principiul lumii, iar nu lumea însăși, printr-un principiu al convertibilității etajelor (persoanelor) divine ale lumii în facultăți ale sufletului. Aici,

⁶⁰ Ștefan-Sebastian Maftai, *Geniul artistic, Nietzsche și problema creației artistice*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 2011.

artistul produce forma nouă ca manifestare absolută în lume și are o reală problemă cu conștiința de sine, întrucât creația se așază principial în incompletitudinea ei, pe care noi o recunoaștem ca uitare de sine sau ca inspirație. (Sunt fascinante formulările plotiniene ale temei, analizate în anii recentți de Andrei Cornea, dar și dezvoltările medievale ale temei, acolo unde autorii amendează *reditio completa* a conștiinței tocmai pentru că resimt tensiunea întâlnirii celor două modele).

A doua lectură, singura practică (firesh) de Ștefan Maței: Nietzsche devine, din moștenitorul „voinței” schopenhaueriene, judecătorul temelor esteticii gustului și a geniului din filosofia germană, desprinzându-se treptat de teoria artei ca imitație pentru că are comprehensiunea nașterii tragediei grecești și apropiindu-se pas cu pas înțelegerea artei ca „voință de putere”. Această trecere a devenit, pentru Nietzsche, sursă a proclamațiilor anti-metafizice, dar și o descindere a geniului în forța proclamării instinctului, fidel înțelegerii naturii ultime a subiectului în concretul maxim al corporalității sale. Aceasta este cheia prin care Ștefan Maței înțelege (de pildă, p. 161) faptul că, pentru Nietzsche, existența tragică este relevarea în existență (cu cât mai) individuală a sursei (cu cât mai) universale a acesteia, cu condiția cultivării deschise a instinctului voinței de putere și a exaltării a ceea ce este mai individual în subiect. Ceea ce spune este foarte meritoriu, deoarece citesc cu sentimentul că marea discuție aici începe: dacă lumea savantă a știut să lege romantismul german de neoplatonism, de ce nu ar fi critica acestuia asimilabilă uneia dintre ramurile principale de dezvoltare a unor teme comune acestora?

[2011]

Gadamer, constructorul din Lesbos

Când am citit cartea Alinei Noveanu dedicată hermeneuticii lui Gadamer⁶¹, mi-au venit în minte două pasaje din *Politica* lui Aristotel de a căror însemnătate, indirect, ar putea să dea seama dezbaterea privind statutul interpretării din filosofia germană a ultimelor două secole. În unul, Aristotel vorbește despre o „regulă a construcției din

⁶¹ Alina Noveanu, *Arta interpretării, dialogurile hermeneutice ale lui Hans Georg Gadamer*, editura Grinta, Cluj Napoca, 2010.

Lesbos”, în care arta ridicării clădirilor nu ține seama doar de planurile formale ale arhitecților, supunând orice materie unor schițe abstracte, ci de forma dată a pietrelor pe care niciuna dintre uneltele cioplitorilor din Lesbos nu izbutea să le conformeze unui plan. Celălalt pasaj, spre finalul tratatului, vorbea despre faptul că viața contemplativă este un caz particular al celei practice, contrazicând flagrant tot ceea ce filosoful crezuse în diferite texte anterioare și ceea ce clasicitatea opoziției platoniciene a tipurilor diferite de viață părea să îi recomande.

Sensul celor două pasaje, completat cu elogiul cunoașterii practice din *Etica nicomahică*, este unul și același, chiar dacă este văzut din două puncte de vedere distincte. Ele ne spun că obiectele individuale nu se predau cunoașterii așa cum vrea cunoașterea în genere, că pentru întâlnirea cu ele e nevoie de rafinarea considerațiilor universale prin experiență, prin trăire, prin comprehensiune, prin invocarea unui minim comun cu obiectele de care ne despart toate categoriile, iar dintre acestea cel mai necruțător pare a fi, ca orizont în care ființa celor individuale ni se dă în eterna ei tăcere, timpul.

Despre asemenea lucruri, dar în cu totul alți termeni, vorbește cartea Alinei Noveanu, compusă din cinci eseuri de o erudiție copleșitoare despre dezvoltarea hermeneuticii în lumea germană de la Schleiermacher la Gadamer. Cartea își face cititorul să înțeleagă pas cu pas, cu abilitate profesorală, modul în care chestiunea hermeneuticii s-a născut și a crescut începând cu romantismul german și a acumulat probleme, a schimbat paradigme și a făcut de mai multe ori efortul eroic al propriei reîntemeieri cu Dilthey, Husserl, Heidegger și Gadamer. Nu avem, însă, înainte o istorie a nașterii hermeneuticii, ci o suită de meditații asupra condițiilor de posibilitate pe care acești gânditori le-au conferit interpretării.

Când hermeneutica e tratată, gadamerian, drept o *artă*, întâlnim un edificator excurs despre modul în care cunoașterea teoretică este absorbită în dispoziția experienței înțelegerii individualului, proiectată într-un orizont al apropierii infinite de obiectul căzut în atenție, în bun acord cu statutul original al filosofiei de îndrumare spre un obiect al cărui caracter *neconsumabil* legitimează întreg demersul. Sau, când Alina Noveanu reconstruiește dificila problemă a *constituirii sensului*, ea știe să sublinieze contribuția romantică asupra misterului obiectului care trebuie surprins prin puterile (în succesiunea temei

kantiene a) geniului, dar știe în același timp să exprime modul în care Dilthey și Husserl, în sensuri diferite, au fundamentat orientarea interpretului însuși, pentru ca Heidegger să reușească să indice modul în care obiectul căutat destinează căutătorul *pentru că* îi este dat **într-o** istorie al cărei parcurs orientează și dă destin căutătorului.

La rândul său, Gadamer este așezat în această serie ca unul pentru care condiția istorică dată în limbă sau în obiectul de artă nu mai invocă *fînța* individualului dat, ci devine o meditație asupra straturilor succesive ale istoriei sau limbajului care orientează interpretarea. Aici, însăși metafora aristotelică devine inadecvată, întrucât, deși Filosoful este originea acestei dezbateri, originalitatea lui Gadamer pare să atragă atenția nu atât asupra pietrelor, cât asupra constructorului din Lesbos și a propriilor lui izvoare constitutive.

[2011]

Să spună fiecare: ce este filosofia

Bogdan Mihai Mandache a construit, ca pe un dar pentru filosofia românească, o serie de patru volume de interviuri despre natura filosofiei, începute în 1990, luate în exclusivitate cu filosofi francezi notorii, dintre care un număr semnificativ cu un angajament religios major, dar fără o notă dominantă în această direcție⁶². Cel mai recent volum, apărut la Editura Cronica de la Iași, în 2012, reunește nume precum Bruno Pinchard, Marie-Anne Vanier, Louis Pinto, Jean-François Mattei și alții. Îmi este evident că domnul Mandache a încercat, cu aceste patru volume, o radiografie a filosofiei franceze contemporane (**într-un** sens mai larg, dar în același gen cu ceea ce făcuse în anii '90 Jean-Marie Domenach, în *Anchetă asupra ideilor contemporane*: o, ce bine ar fi dacă ar face cineva o asemenea cercetare și privitoare la România), ceea ce se constituie, în fond, **într-un** instrument util de cunoaștere, la prima vedere, a obiectului pe care îl expune. Dar, la o a doua vedere, aceste volume, admirabile, au altă valoare: ele presează o cristalizare a filosofiei românești aruncându-i, deschis sau aluziv, probleme și întrebări cu care nu **s-a** confruntat, pe care nu le-a construit și care nu au frământat-o niciodată în profunzime.

⁶² Bogdan Mihai Mandache, *Filosofia, aventura unui discurs*, Editura Cronica, Iași, 2012.

Cele două sensuri de mai sus sunt completate de un al treilea: domnul Mandache însuși, deschis ca un receptacul acestor poziții diverse și adesea sintetice pentru câte o operă de o viață (cum e cazul pasiunii pentru renaștere a lui Pinchard, al criticii hermeneutice a globalizării al lui Mattei, al criticii modernității din perspectiva categoriei atenției la Ghislain Lafont). Întrebările lui trimit mereu spre o înțelegere profundă a naturii filosofiei și spre o tematizare a unei singure întrebări pe care o regăsim de-a lungul întregului volum, sub mai multe ipostaze în jurul cărora merită să reflectăm pentru a le reduce la o singură temă comună, legată de natura infinită a exercițiului filosofic.

De ce este credibil să spunem: exercițiul filosofiei este infinit? Mai întâi, par să ne sugereze o serie de intervenții, discrete dar ferme, ale domnului Mandache, pentru că *nevoia* de ea este infinită. Această primă temă grupează discuții purtate cu Chantal Jacquet, sau mai ales cu J.J. Wunenburger, unde faptul că domeniul divers al producției de concepte apelează neîncetat filosofia ca orizont natural al dobândirii sensului cunoașterii. În al doilea rând, întrucât zestrea noastră conceptuală ne determină **într-un** *sens istoric* să alimentăm exercițiul filosofiei la infinit cu o interogație asupra evenimentelor de bază ale istoriei gândirii: răspunsul la ele este nesfârșit pentru că el este generat ca să producă istorie valorificând energia degajată din natura momentului istoric interogat: discuția cu Bruno Pinchard despre renaștere sau cu Marie Anne Vanier despre identitate creștină clarifică acest aspect.

Dar al treilea motiv care susține natura infinită a exercițiului filosofic mi se pare cel mai profund și mai serios din această perspectivă. El ține de natura *obiectului* ei, a cărui natură infinită ține de posibilitatea de a interoga lucruri cărora nu li se poate da un răspuns determinat și definitiv, fiindcă întrebarea nu le poate elimina niciodată din propria presuposiție. Acest al treilea aspect, resimțit cu un accent real în discuțiile purtate cu Jean Greisch sau Jean-Marc Ferry, este fundamentul celorlalte. Apelul constant la acest fundament, numit mereu cu un nume nou pentru că niciunul nu îi convine niciodată pe deplin, face infinitatea filosofiei și este, în definitiv, fundamentul celorlalte.

[2012]

Când Simon Blackburn⁶³ se îndreaptă spre Nietzsche și Wittgenstein pentru a găsi medierea rezonabilă între relativismul filosofic și poziția încrederii în natura dată a valorilor (să o numim, în spiritul cărții, *absolutistă*), gestul este salutar întrucât se referă la punctul cel mai sensibil al lumii în care trăim și evoluează pe teritoriul unei filosofii extrem de contemporane. La fel de important ni se pare faptul că această lucrare, tradusă de Gabriel Nagăț, deschide colecția „Filosofie contemporană”, coordonată de Mircea Dumitru. Această situație a cărții poate să arate de ce este *excelentă* apariția ei în română.

Mai întâi, pentru că autorul cărții pune tocmai această problemă, iar coordonatorul colecției decide să deschidă o serie de filosofie contemporană tocmai cu ea. Blackburn își construiește discursul pe tradiția empirismului englez și a filosofiei analitice. De o parte, relativismul absolut al valorilor, fie el etic sau politic, cognitiv sau hermeneutic, ilustrat poate cel mai spectaculos de stindardul lui Derrida, pentru care *nu mai există nimic în afara textului* ale cărui semnificații se pot construi, așadar, după cum ne place. De cealaltă parte, poziția tradițională a obiectivității valorilor. Între ele, o mulțime de atitudini intermediare ale omului contemporan, clasificate de autor cu finețea portretistului care vorbește despre cel ce elimină părerile alterității, despre cel ce invocă doar obiectivitatea seacă a valorilor, pragmaticul constructor în lumea lui „ca și cum” și molăul indecis și camuflat în spatele indiferenței alternativelor: toate gravitează în „aria discursului și a angajării noastre” în această lume și toate fac bucatăria dilemelor cotidiene. A spune că acesta e un punct de plecare în lectura filosofiei contemporane și că o colecție de profil merită deschisă așa e un gest vizionar și binevenit, pentru că el poate dezmoști practicile locale de blocare în fața gândirii lui Derrida, văzut ca ultim pilon al gândirii care suspendă și declară iluzorie metafizica tradițională.

În al doilea rând, pentru că autorul cărții propune o soluție printr-un recul istoric și, de ce nu, lasă o poartă deschisă spre înțelegerea faptului că aderarea la postmodernism nu înseamnă declararea inutilității lecturilor filosofice care coboară mai jos de

⁶³ Simon Blackburn, *Adevărul, călăuza rățăciților*, traducere de Gabriel Nagăț, colecția „Filosofie contemporană”, Polirom, 2011.

Nietzsche și susține explicit faptul că un mod foarte nietzscheian de a gândi istoria filosofiei dă un semn despre puterea de a-i valoriza acesteia soluțiile. Alternativa relativism/absolutism are culoarea unui paradox când e pusă în termeni teoretici (fiindcă partizanii părților își pot răni mereu adversarul prin regăsirea propriei poziții înserate în aparentul ei opus: relativistul susține *absolut* propria teză, iar absolutistul își întemeiază perspectiva *relativ* la singularitatea lui). Dar revirimentul alternativei este limpede prin transferarea ei în termeni practici: așa, cartea lui Blackburn trimite la Nietzsche și la filosofia asumării ca viață a valorilor (p. 124), sau la Wittgenstein, cel ce credea în practica abilităților tehnice care ne pot scoate din relativismul propozițiilor noastre despre lume (p. 226): să „facem față” vieții, iar reperul valorilor ne va rămâne disponibil, în toată cursivitatea lui.

În al treilea rând, fiindcă apariția ne obligă să numărăm reperele de care dispunem pentru a pune **într-un** dialog această carte. Mă gândesc la *Turnirul khazar* al lui A. Cornea și la *Omul recent* al lui H.R. Patapievici. Două cărți cu aceeași întrebare, dar cu soluții diferite: una pentru care soluția e de găsit sub forma „opțiunii secunde”, gen comun al dilemelor, dar identificat întotdeauna (tot) la nivelul filosofiei practice, iar alta pentru care survolarea relativismului se încheie cu opțiunea și reperul *nihil sine Deo*. Mi-aș dori ca, din aceste trei cărți, să ne anime spiritul disputei.

[2012]

Pavel, învierea și o nouă subiectivitate în 1997, Alain Badiou a publicat la PUF *Saint Paul. Lafondation de l'universalisme*, iar în 2009, a apărut o versiune românească la editura Tact, în traducerea Andreei Lazăr⁶⁴. Cartea îți electrizează neuronii prin stilul șocant și lapidar și tonul de răsturnări ale cutumelor gândirii la fiecare rând. Dar șocul apare când autorul își declară intenția de a construi un concept al universalității care să poată fi revendicat din personalitatea paulină, dar să funcționeze **într-o** deplină actualitate morală și politică. Alain Badiou nu e singur, ci are doi precursori mărturisii: Nietzsche și Passolini. Primul pentru detestarea lui Pavel (care pentru Nietzsche ucisese viața prin moralismul său), chiar dacă în această detestare

⁶⁴ Alain Badiou, Sfintul Pavel. Întemeierea universalismului, editura Tact, Cluj, 2009.

Badiou vede discursul unui concurent dornic să își elimine adversarul, iar în Pavel vede purtătorul însuși al vieții sub semnul unei noi universalități, similare în epoca lui cu critica pe care o face Nietzsche valorilor în veacul său. Al doilea, pentru un scenariu neecranizat care dovedește actualitatea lui Pavel, a unui Pavel prigonitor petainist, care, în drumul Spaniei are parte de convertire pentru a fi, în cele din urmă, trădat de stânga și executat de cea mai recentă Romă, America prefăcută în arbitru mondial.

Argumentele lui Badiou sunt viguroase: Pavel propune un nou universalism în sensul în care el, pe de o parte, depășește, cum știm cu toții, particularismul vechii confesiuni a Legii, dând astfel o interpretare a Legii în care ea este văzută ca moarte a subiectului; pe de altă parte, același universalism „bate” istoric universalismul *teoriei* grecești, fiindcă acesta din urmă nu este decât produsul abstract al unui *logos* care, să o reamintim, *se sporește pe sine însuși* și este destinat să ducă mereu lupta atingerii unui punct de confluență certă cu realul care îi scapă la infinit, de la argumentul ontologic și până la efortul teoriei politice de a subsuma indivizii și de a-i înregimenta în cele mai diverse utopii. Universalismul lui Pavel este „mai bun” decât ambele **dintr-un** motiv foarte simplu, în care stă cheia de boltă a întregii cărți: el se întemeiază pe mărturisirea care 1) are ca obiect și punct de pornire un eveniment, și anume învierea, și 2) angajează un subiect și se transmite persuasiv, deschizând calea libertății, speranței, teologiei iubirii și a tot ceea ce înseamnă asumarea subiectivă a unei universalități născute pe această cale.

Teza este foarte tentantă din mai multe puncte de vedere, iar odată rostită, confruntarea cu ea este de neocolit. În primul rând, prin actualitatea ei: un asemenea tip de universal poate funcționa ca o soluție a crizei contemporane dintre un relativism absolut care a adus cu sine proliferarea Legilor fără puterea universalului și un comunism al puterii fără legalitatea umanului. În al doilea rând, prin relectura creștinismului paulin drept unul mai original decât cel al evangheliilor (aici istoria îl confirmă pe filosof), unul care pune accent pe înviere ca eveniment real asumat de care atârnă acum totul și care nu își epuizează irumperea în orizontul așteptării niciodată tocmai pentru că se hrănește continuu din natura sa de pur eveniment de neașteptat, nebunie pentru înțelepți și înțelepciune pentru nebuni. În al treilea rând, prin interiorizarea valorii universale de la una de metodă

(mărturisirea) la una de natură (recunoașterea Tatălui particular în Fiu ne califică drept fii în sens universal).

Meditația lui Badiou, însă, nu vine din nimic. Vedem în ea o instanță nouă a temei stării de excepție, de la care Schmidt la Walter Benjamin sau Giorgio Agamben, a cărei imensă actualitate ne covârșea oricum. Dar, tot așa cum contradicția fundamentală a cărții stă în faptul că mărturisirea detașării atee a autorului preface soluția paulină **într-un** universal tratat tot à la grecque, tot așa proiectarea teoriei stării de excepție asupra lui Pavel este, însă, noutatea teribilă a temei.

[2009]

Concretul lui Camil Petrescu

Cum să îl citești pe filosoful Camil Petrescu acum? Navigând printre conceptele lui izbitor de greu adecvate unui fir al tradiției reflecției speculative, ai sentimentul unui copil teribil al filosofiei începutului de veac, care glosează spectaculos în marginea lui Husserl și Bergson, dar care nu are nimic de spus unui spirit contemporan, cuminte și dogmatic, fix în postulatul relativismului sceptic, al ontologiilor regionale, al marginalității, care suprimă abil orice încercare de „discurs tare”. *Doctrina substanței* este o lucrare care aparține, aparent definitiv, unei modernități care tocmai se încheia prin glorificarea temelor centrului, al densității realului, al marilor unificări, al suflului vital care inundă fiecare particularitate și o explică transfigurându-o. Un discurs legitimator, am spune azi, părăsind iute un clasic al literaturii care și-a depus la Vatican schița sistemului filosofic, convins că trimite o capodoperă ce sfidează nivelul de pricepere al filosofilor români.

Numai trăind acest efect de perplexitate putem înțelege câtă generozitate intelectuală stă în cartea lui Anton Adămuț, **[Și] filosofia lui Camil Petrescu**⁶⁵. Studiind cu răbdare biografia celui care a făcut din inadecvarea publică o artă de a trăi, Adămuț își rescrie și republică teza de doctorat dedicată lui Camil clarificând pas cu pas conceptele unei filosofii inundate de o autosuficiență mentală care nu a îngăduit, probabil, autorului ei să lămurească și să dialogheze cu rost cu contemporanii. Astfel, întâlnim aici o reconstrucție clară și făcută, în fine, de un filosof, a ceea ce în *Doctrina substanței* se lasă legat cu greu.

⁶⁵ Anton Adămuț, **[Și] filosofia lui Camil Petrescu**, editura Timpul, Iași, 2007.

Citind cartea lui Adămuț despre Camil, vedem cum opera filosofică a literatului este o sete de real unitar, fluent, proteic, exuberant ca intenție, dar greu de acceptat în formulare. Ea îl împinge să îl îmbrățișeze entuziast pe Bergson pentru teoria intuiției și să îl repudieze pentru că nu a dat o filosofie a concretului; ea îl face să îl urmeze pe Husserl pentru vedenia ideilor (*Wesensschau*) și să îl alunge fiindcă nu ar fi dat o filosofie a devenirii istorice. Îndreptățite sau nu, reproșurile îl pot aproxima pe Camil, ne arată Adămuț: esența *Doctrinei substanței* ar putea consta în descoperirea unui caracter transcendental care nu aparține, kantian, subiectului, nici, bergsonian, intuiției, nici, husserlian, ea nu este produsul unei reducții, ci al concretului însuși care își dezvăluie totalitatea istorică.

Să pariezi pe așa ceva, ca filosof, sună profetic, iar dacă am lua în serios primatul fluxului vital al inteligenței care constituie concretul la Camil, am avea o ontologie și o conștiință *noosică*, o teorie a devenirii dată ca *ortogeneză* și o *noocrație* politică unde poziția privilegiată ar avea-o tocmai *geniul* celui a cărui creație ar devora și ar transfigura obiectele lumii pentru a le da sens. Adică, fără îndoială, Camil Petrescu însuși. Dar tocmai spontaneitatea creatoare și setea de real a noocratului, atât de limpede descrisă de Anton Adămuț, înainte de a fi totuși un partener de dialog contemporan, îmi amintește insistent de modesta poziție a logicii stoice față cu silogistica aristotelică. În fața modelului logicii stagirite, pentru care devenirea este implicată intrinsec în structura demonstrației, stoicul cere un *logos emphatikos*, un discurs în care devenirea să fie exprimată la nivelul judecății înseși, ca o dovadă a setei de real ce abolește toate distincțiile filosofiei. Se poate așa ceva? Se poate, dar, ironic, optimizând tocmai logica lui Aristotel, fără să o abolească. La fel pare a fi, și ar merita examinat dacă așa este, poziția lui Camil Petrescu în lupta sa cu toată istoria filosofiei deopotrivă. Iar cartea lui Anton Adămuț este, în acest sens, un splendid instrument.

[2007]

Pentru că

Riscul de a vorbi despre cartea ce nu cade în meseria mea mă prefac în vânătorul cu o singură săgeată. Ea înseamnă a rosti o idee cu care îi surprinzi pe știutorii legitimi ai cărții nepregătiți tocmai din

cauza exersării îndelungi a lor. Cu un asemenea risc m-am apropiat de cartea Ioanei Both, *Eminescu explicat fratelui meu*⁶⁶. L-am asumat invitat de titlu.

Cu Paul de Man și cu Ioana Em. Petrescu prezenți în articulațiile cărții acolo unde se vede fluxul subteran al teorii lecturii asumate și puse la lucru, Ioana Both adresează o serie de întrebări *corpus*-ului eminescian și simultan grilei noastre de lectură care îl are ca obiect, dintr-o lumină inedită. Ea interoghează discursul erotic eminescian, tema dublului, tema raportului dintre metrică formală și conținutul poetic în genetica unor poeme renumite prin aparentul lor formalism, tema rostirii cu funcție ontologică, tema uimirii în fața interpretărilor care lasă rest. Cel puțin aceste cinci teme ale studiilor cărții trebuie amintite pentru a le fundamenta pe două teze care funcționează independent în carte și care se construiesc mult dincolo de granițele teoriei literaturii: 1) că există în Eminescu figuri conceptuale în care finitul tematizează infinitul și 2) că acea interpretare a lui care lasă rest este singura validă și acceptabilă, pe când istoria criticii literare care a visat epuizarea acestuia este ridicolă și se rostește narcisic pe sine. Prima teză vizează conținutul textelor, a doua vizează natura interpretării. Cele două teze se probează admirabil în carte.

Prima: piesele de lirică erotică indică o feminitate care manifestă în finitudine nenumitul infinit, iar sărutul este înțeles ca o formă de oglindire reciprocă a îndrăgostiților unul în infinitul celuilalt. Așa cum Petrarca deriva numele iubitei din *la veritã* (și niciodată invers), la fel acest mod de oglindire a infinitului în ocurențele sale particulare are aici două consecințe: una ține de subiect, și ea face ca subiectul să se constituie în prezența acestei manifestări recunoscute în celălalt (și mi-s dragă mie însămi pentru că i-a dragă lui); a doua ține de limbaj și ritm: metrii *Odei* încetează să fie forme de constrângere, iar analiza genetică a manuscriselor îi arată Ioanei Both cum forma fixă este însăși epifania *dăătorului* tuturor formelor. A rosti *cum este* lumea devine *a rosti lumea* (p. 46), înțelegând așa puterea cuvântului de a fi izvorul realului.

A doua: cititorul se constituie pe sine din asumarea restului unei

⁶⁶ Ioana Both, *Eminescu explicat fratelui meu*, Grupul Editorial ART, București, 2012.

interpretări, pe care nu îl poate înțelege și fixa **într-o** finitudine și care face opera inepuizabilă. Tema „fratelui” căruia interpretul îi vorbește se naște din locul generos pe care restul îl lasă înțelegerii celui alt. Numai interpretarea cu rest te poate lămuri cine ești ca interpret, spune Ioana Both. Iarăși, teza mă trimite spre două consecințe: subiectul se constituie dintr-un rest, iar valoarea ilizibilă a oricărui text major al culturii îl face să fie sursă infinită de forme interpretate.

După ce am organizat așa lucrurile, îmi iau curaj și arunc săgeata: elogiul interpretării care dă rest poate avea loc *pentru că* Ioana Both a înțeles să găsească tematizările infinitului în locuri esențiale ale operei lui Eminescu. Acest raport de cauzalitate mă interesează fiindcă el povestește un lung episod (încă insuficient lămurit și el) al istoriei filosofiei: despre cum conceptul restului în gândirea omenească corespunde insolvabilității transcendenței, la diferite nivele. Am găsit în cartea Ioanei Both intuirea, (foarte aristotelică!), a acestei relații la pagina 50, unde distanța (rest neconsumat) dintre ochii îndrăgostiților *traduce* distanța dintre un arhetip și ocurențele sale. La o limită, „superlativul distanței” e absența iubitei, la altă limită, „lipsa distanței ucide”. Privind în sus, *iubirea mea dinții* nu poate numi doar un om; privind în jos, forma nu constrânge, ci dăruie conținutul.

[2012]

Căderea între moderni

Profesorul Ioan Stanomir ne propune o lectură a textelor politice ale lui Eminescu⁶⁷ dintr-o perspectivă profitabilă, pe de o parte, pentru exersarea unei hermeneutici a mitologiilor politice și, pe de altă parte, pentru înțelegerea contextualizantă a atitudinii politice poetului. Mi se pare remarcabilă în cartea lui Ioan Stanomir o atitudine minuțioasă cu care se apleacă asupra celor mai diverse forme ale conservatorismului românesc, studiat față în față cu liberalismul la fel de proteic din aceeași epocă, pentru a putea decupa figura autorului articolelor din *Timpul*, dominată de preocuparea de a-și gândi propriul timp și caracterizată de a deveni implicit și inconștient expresia lui. O

asemenea ipostază a lui Eminescu este relativ nouă, în măsura în care profesorul Stanomir rupe conștient paradigma interpretării sale de analiza literară și de structura poetică a scrisului lui Eminescu. Dimpotrivă, poetul este aici un mediu de excepție pentru un studiu lucid asupra întâlnirii dintre liberalism și conservatorism. Așa cum o și anunță autorul, lucrarea face parte dintr-un proiect mai vast de „examinare a patrimoniului intelectual conservator”. Ea se constituie astfel într-un efort, evident antilovinescian, de reevaluare a contribuțiilor conservatoare la nașterea României moderne, referindu-se la un proces în care conservatorismul nu a fost o simplă frână a liberalilor, ci mai degrabă o sursă de presiune asupra opiniei publice de asumare cu discernământ a modernizării pe care niciuna dintre mințile lucide ale epocii nu o respingea în acel context politic.

Conservatorii nu au fost antimoderni, așa cum nici Eminescu nu a fost, pare a fi una din cele mai importante teze ale cărții lui Ioan Stanomir. Ei nu au formulat o critică a modernității, ci a vitezei pe care liberalii o cereau de la acest proces. Instituită ca o critică firească a pașoptiștilor, generația Junimii a jucat un rol similar cu criticile conservatoare ale epocii, intrând în ecuația complexă și inevitabilă a asumării diferențelor de destin mondial pe care le-au dat revoluțiile de la 1688, 1776 și 1789. Între revoluția capitalului englez, revoluția proprietății private americane și revoluția egalităților franceze, clasa politică românească avea de ales punând adesea conservatorii să fie promotori ai burgheziei sau ai ideilor liberale ale autonomiei locale, chiar dacă susținea prima idee doar contra unei funcționări bugetivore, iar pe a doua dintr-o nostalgie a pluralismului proprietății medievale. Aceste idei sunt vizibile atât în textele lui Barbu Catargiu, în atmosfera Junimii, cât și propriu-zis în articolele politice ale lui Eminescu, dar își manifestă continuitatea în analiza din finalul cărții, dedicată politogramele schimbate între Nicolae Iorga și Aurel C. Popovici, care conduc astfel spre identificarea unei atitudini neoconservatoare.

Conservatorismul nu e un paseism, ci o meditație asupra păstrării unei esențe în momentul devenirii instanței ei materiale. De aceea, pentru conservatorii români ai Junimii, după fericita expresie a lui Ioan Stanomir, expulzarea din paradis este, firească, o expulzare în modernitate. Moldovenismul și antisemitismul lui Eminescu, lipsite de aura mitului marelui poet, sunt atitudini care, fără să își piardă natura

veridică, pot primi contraponderea pledoariei pentru diversitate civilă cu care conservatorismul românesc se opunea geometriei nivelatoare a liberalilor.

Aici îmi devine evident un paralelism. De o parte, Eminescu, un autor preocupat de un discurs conservator care să poată face posibil noul în termenii păstrării tradiției. Pe de alta, Eminescu, un traducător al *Criticii rațiunii pure*, eșuat din cauza unei limbi care nu avea încă termeni cu care să îl explice pe Kant. Experiența pare a fi aceeași și pare să spună aceeași poveste a prizonierului unor mitologii, politice sau conceptuale, pe cale să se nască și să ne poarte cu ele în experiența modernității.

[2009]

Cum începe ontologia lui Noica

M-a surprins prin profunzimea ei o afirmație a Laurei Pamfil din exegeza 1 pe care i-a dedicat-o, recent, lui Constantin Noica: în opinia autoarei, originarul lumii noiciene nu este un haos al indeterminării nediferențiate „de universală letargie” a ființei, ci unul de prea multă diferențiere, în care individualul, generalul și determinația nu au găsit încă loc și sens (*Noica necunoscut*, p. 115). O asemenea înțelegere orientează întreaga carte în spiritul unei lecturi a operei lui Noica dintr-un punct privilegiat: raportarea, rară în peisajul exegezei, a ceea ce a însemnat Noica (de la opera lui la asumările sau retragerile sale publice, de la pedagogia lui la cvasi-absența unei etici) la un nucleu dur al tuturor acestora, care poate fi regăsit în ontologia sa, pentru că această ontologie depinde strict de dialogul pe care Noica a știut să îl poarte cu Platon, cu Kant, cu Hegel și cu Heidegger. Invers, înțelegerea acestor dialoguri și unicitatea opțiunii noiciene ne-ar conduce la înțelegerea tuturor celorlalte circumstanțe. De aceea, afirmația care m-a surprins dă, cred, cheia lecturii cărții Laurei Pamfil.

Într-adevăr, a porni de la exactitatea lumii date pentru a ajunge la adevărul care îi dezmente exactitatea stă în centrul *Devenirii într-o ființă*. Limpezimea cărții Laurei Pamfil constă în a ști să raporteze acest centru, mai întâi, la Hegel: dacă ieșirea din tautologie este modelul dialecticii autorului Științeilogicii, pentru Noica, mai mult, înțelegerea principiului dialecticii hegeliene drept *temă de regăsit* a ei face cu posibilă funcționarea permanentă a ontologiei pe cele trei nivele noiciene cunoscute: individualul, generalul și determinația. Apoi, reformularea categoriilor kantiene de către Noica în spiritul

dialecticii devenirii întru ființă conduce spre o înțelegere a conceptului noician de lume dintr-o perspectivă frapantă: acum nu conștiința prelucreează datele lumii, ci ele chiar *devin lume*. Iar pentru Laura Pamfil, demersul ține chiar de o apartenență nedeazăluită a lui Noica la principiile fenomenologiei și la o aderare deschisă a lui la interpretarea heideggeriană a problemei kantiene a metafizicii. Dar de aici nu avem o apropiere față de filosoful german, ci o înseriere a sa în lista gânditorilor orbiți de înțelegerea ființei doar ca sublim, înseriere enunțată de Noica și folosită ca sprijin de exegeta lui pentru a-și demonstra teza de la pagina 160: dacă nu sensul ființei este important, ci descoperirea ființei ca sens, atunci modelul noician devine inteligibil, ontologia se poate sprijini solid pe funcționarea celor trei nivele enunțate, iar oricare din dezechilibrele modelului devine fecund cultural. De aici, o etică a retrospectivei (când aventura fiului risipitor ilustrează pașii dialecticii ființei ca sens, iar regula morală provine din faptă) dar și o inaderență funciară a lui Noica la orice sistem totalitar (incompatibil cu ontologiile dezechilibrului – argument care trebuie neapărat reținut în discuția asupra raportului filosofului cu cele două ideologii totalitare cărora le-a fost contemporan).

Închizând cartea, mă întreb: o asemenea centrare a ontologiei lui Noica pe descoperirea ființei ca sens și a subiectului care constituie lumea a dizolvat complet transcendentalismul kantian într-o metafizică posibilă? Dacă ar fi așa, atunci strania afirmație a lui Noica, dată în tratatul de ontologie ca rezultat al exegezei argumentului ontologic, afirmație conform căreia *conștiința devenirii întru ființă este devenire întru ființă*, ar fi definitiv acceptabilă. Altminteri, exegeza triumghiului ontologic de mai sus este o elegantă și avizată poartă de intrare spre o interpretare decisivă a atitudinii lui Noica față de argumentul ontologic, iar o asemenea sarcină devină vizibilă grație excelentei ocazii oferite de argumentele Laurei Pamfil.

[2008]

Adevărul și excesul

Când Nicolae Turcan meditează asupra operei lui Emil Cioran⁶⁸, are de biruit un obstacol redutabil, care constă în înțelegerea și ordonarea unor concepte care glisează între stil și sens,

⁶⁸ N. Turcan, Cioran sau excesul ca filosofie, ed. Limes, Cluj, 2008, 304.

Între savoare lingvistică și simplitatea enunțului care țâșnește din pura experiență a gândirii solitare. Toți exegeții lui Cioran au de biruit acest obstacol dintr-un motiv simplu: discursul lui Cioran nu seamănă cu aproape nimic din tradiția gândirii occidentale, fiind doar pregătit de marii critici ai acestei tradiții din secolul al XIX-lea, de la Schopenhauer la Kierkegaard sau Nietzsche. Diferența acestui discurs poate fi definită negativ: întreaga tradiție a filosofiei occidentale, cu rădăcini peripatetice, stabilește exercițiul minții într-un spațiu al obiectelor finite, măsurate, în care posesia limitei conferă consistență ontologică. Spontan, gândindu-mă la această situație, îmi vine în minte neliniștea lui Anselm care, înarmat cu acest tip de gândire, cunoaște în urcușul său spre Dumnezeu disperarea unei minți al cărei *ascuțiș fugea în toate părțile, aces mentis omnino fugeret*.

Inteligența și finețea de exeget al lui Nicolae Turcan, în *Cioran sau excesul ca filosofic*, o teză de doctorat născută în școala Martei Petreu, propune drept lectură și survolare a acestui obstacol tocmai ceea ce încurcă în lectura clasică a lui Cioran, adică eterna și obsesiva lipsă de măsură și coerență a discursului lui Cioran, un Cioran pățimaș în a-și conserva spontaneitatea și identitatea dintre autorul și pacientul discursului. Măsura și finitul conceptului sistematic aruncă, e drept, în afara lui autorul său, plasându-l în sfera unei regii exterioare și scindând astfel scrisul de actul spontan al trăitului, iar această sciziune a funcționat ca una dintre marile spaime ale vieții lui Cioran în toată opera sa. Soluția lui Nicolae Turcan este citirea conceptelor lui Cioran ca filosofie a excesului. Aceasta înseamnă, dintr-odată, program: asumarea tragică a limitei, a indeciziei, a insomniei, a gândului morții, a marginalității sub orice chip al ei sunt chipuri ale unei gândiri a excesului venite din perioada românească a lui Cioran. Obsesia „disjunției dintre realitate și cuvânt”, având drept consecințe alienarea prin stil și, paradoxal, scrisul ca terapie prin manifestarea a ceea ce nu se lasă niciodată complet manifestat sunt forme de expresie târzii și mature ale filosofiei excesului.

Mecanismul gândirii, dacă e drept, se lasă acum ghicit ușor: a gândi *excesiv* înseamnă a postula orice transgresie drept punct de autentificare a filosofiei. În formularea domnului Turcan (p. 59), inspirată dintr-o pagină din *Singurătate și destin*, „omul devine tragic datorită dezbinării dintre conștiința centrifugală și viața naivă, irațională, cu tendințe mereu centripete. Astfel, exegetul poată o

adevărată victorie teoretică: el își poartă conceptul din plan în plan, de la filosofia istoriei la etică, până la analiza legionarismului lui Cioran. Avem astfel, înainte, o exegeză consistentă și de absolută referință despre Cioran. Mai mult, N. Turcan formulează o pretenție imensă generalizând propriul său discurs (p. 54): „*Cioran nu spune adevărul, ci spune, cu stil, excesul. Adevărul apare doar în măsura în care se află el însuși în preajma excesului*”. Astfel, N. Turcan angajează propria interpretare într-un spațiu de conflict deschis cu tradiția occidentală, iar opera lui Cioran e un instrument de gândire pentru exegetul-filosof. E posibil așa? Sunt foarte curios unde va duce gândul (-program?) al lui N. Turcan, din următorul motiv: nu sunt un cunoscător al lui Cioran, dar dacă stau cu ochii lucid ațintiți spre lumea în care trăiesc, constat că formele excesului îi stau la bază, de la hiperconsum la etica freneziei sentimentale a lumii noastre. A fost Cioran un precursor nefericit al excesului lumii în care trăiesc? Se poate gândi o filosofie a excesului separat de Cioran, ieșită doar din privirea ațintită asupra lumii de față? N. Turcan este în limita răspunsului, iar eu sunt bucuros să îi aflu pașii.

[2008]

Filosoful de la capătul suspiciunii

După ce a publicat o exegeză cioraniană în care a susținut conceptul excesului ca fiind articulația principală a operei studiate și motorul ei intern, Nicolae Turcan⁶⁹ coboară spre fundamentele propriilor sale presupoziii din cartea anterioară, explorând contextul filosofiei secolului al XIX-lea și debuturile unei maniere de a gândi secularizante, dar al cărei propriu se întemeiază pe suspiciunea în fața marilor istorii religioase legitimizează ale spiritului european. Suspiciunea, tratată în maniera unei poziții a spiritului de pe care el poate aborda deconstructiv orice obiect posibil al experienței, reprezintă pentru Nicolae Turcan o constantă cu forme diferite de apariție de la Kant la Hegel și Feuerbach. O lucrare sistematică pe care o putem urmări în trei pași. Pașii conțin o singură teză: că deconstrucția religiosului, făcută în filosofia clasică germană a

secolului al XIX-lea, a fost făcută fără ca pașii acestui demers să fi avut vreo legătură premeditată între ei, însă având un rezultat comun și unitar, în deconstrucția sistematică a religiosului și la realizarea unei radicale „dezvrăjiri” a lumii.

Astfel, reducerea divinului la imperativele morale în universul kantian este primul semn al acestei suspiciuni: refugiat în explorarea arhitecturii transcendente a subiectului și delimitat în interiorul legitimității discursului, kantianismul admite o tăcere a obiectelor inaccesibile experienței în interiorul căreia există și nota implicită a refuzului unei autodonații a obiectului. În cu totul alt registru, propunerea lui Hegel de depășire a religiosului, făcută posibilă de efortul kantian de delimitare a subiectului și a facultăților lui transcendente, înseamnă o extensie absolută a subiectivității și ale puterilor acestuia, până la ontologizarea lui completă prin declararea spațiului subiectiv ca loc de întâlnire absolută a spiritului universal cu sine însuși. Consubstanțialitatea finală a absolutului cu subiectul (despre care, poate, ar fi de cercetat modul în care o asemenea idee s-a născut în opera unor autori precum Meister Eckhart sau Dietrich din Freiberg) rupe, în opera lui

Hegel, posibilitatea religiosului ca mod de asumare a unui orizont al transcendenței. Feuerbach apare, din această dublă perspectivă, drept autorul a căruia critică a religiei se întemeiază strict pe o inversiune kantiană a identității hegeliene: dacă nu spiritul se regăsește în om, ci omul își proiectează o alteritate a sa în divin, ignorând faptul că se regăsește pe sine în această proiecție, toți pașii suspiciunii au fost acum realizați.

O lucrare care se împlinește, de fapt, abia în al doilea volum al ei, *Marginalii la gândirea tradiției*, o suită de eseuri care lasă să se vadă două opțiuni fundamentale și sintetice ale autorului: pentru patristica greacă (mai ales Maxim și Dionisie) și pentru fenomenologia franceză (mai ales Marion). Din perspectiva teologiei apofatice (ca restabilire a asumării transcendenței) și a fenomenului donației (ca restabilirea a rolului transcendentului), Nicolae Turcan oferă tot atâtea sugestii de reîntemeiere pe cât de multe argumente și descrieri ale istoriei suspiciunii arată în primul volum. Revizitându-i pe Eliade, sau pe Cioran, pe Marion sau tradiția patristică, autorul construiește posibilități ale asumării religiosului în universul modernității târzii.

Aș sta bucuros în fața lui Nicolae Turcan și l-aș asculta

vor**indu**-mi despre lucruri pe care le vizitez din păcate mult mai rar decât mă îmboldește dorul de ele, dar i-aș vorbi despre acele câteva coduri genetice ale modernității, redactate la izvoarele ei istorice de primii mistici germani, de arabo-latinii care au pus față în față păgânismul antic cu dogma creștină și l-aș persuadea să acceptăm împreună, în toate aceste filosofii ale istoriei, ceea ce un mare maestru al gândirii a numit *bunătatea timpului nostru*.

[2012]

Filosofia recesivității și patosul editorial

Domnul Adrian Michiduță a dedicat, recent, o monografie filosofiei recesivității a lui Mircea Florian⁷⁰. Este un gest care merită comentat din două puncte de vedere. Pe de o parte, reluarea discuțiilor în marginea unui manuscris, cum este *Filosofia recesivității*, redactat în primele decenii ale perioadei comuniste, neîncheiat, urmând o istorie dramatică cum numai manuscrisele altor secole mai puteau cunoaște și publicat postum, merită întreaga atenție, din punctul de vedere al plasării sale în epoca pe care o merită și al evaluării lui cu tot cu epoca din care provine. Pe de altă parte, studiul elaborat de domnul Michiduță merită comentat pentru că survine **într-o** serie de alte cărți pe care domnia sa le-a editat realizând o performanță incredibilă în cercetarea filosofiei românești vechi.

De fapt, am descoperit cărțile domnului Michiduță pe un raft al librăriei *c'arte* din Craiova, unde venisem pentru a lansa public cu totul altceva. Am fost atât de absorbit de raftul cu pricina, încât mi-a pierit pofta proiectării de sine și am răsfoit cu nesaț cele publicate. Am găsit acolo, toate sub îngrijirea filosofului și filologului Adrian Michiduță, publicate la editurile Aius și SimArt, *Logica* lui Ioan Damaschin, „*tălmăcită în limba Patriei de preasfințitul Kir Grigorie [Rminiceanu], episcop al Argeșului*”, o superbă piesă de limbă română de la 1821, care nu fusese afectată încă de niciun seism conceptual și se mula, suplă și fără nicio rezistență, pe terminologia calchiată a logicii peripatetice. Apoi, traducerea și editarea lucrării *Principiile și meritele filosofiei lui Kant*, teză de doctorat susținută de Ion Zalomit la Berlin în 1848, editarea traducerii lui Eufrosin Poteca, publicată la 1829 din J.G. Heineccius, *Filosofia cuvântului și a năravurilor*, de fapt un tratat de

⁷⁰ Adrian Michiduță, *Filosofia recesivității*, Editura Aius Printed, Craiova, 2009.

istoria filosofiei, de logică și de etică, *Scrierile filosofice* ale lui Eufrosin Poteca și în fine, *Logica judecătorească* a lui Alexandru Aman de la 1851. Sunt realizări excepționale, deoarece asemenea restituții sunt sporadice, *nu avem o școală de editare a textelor vechi de filosofie românească* (domnul Michiduță întrupează, și el, eternul om-orchestră din cultura română). Cu excepția câtorva texte fundamentale, de la speculativa *Rostire filosofică românească* a lui Noica la bine întemeiata *Terminologie filosofică românească* a lui Ioan Oprea, preocupările domeniului sunt sporadice și ilustrează, la rândul lor, o discontinuitate esențială.

Între opera de editor a domnului Michiduță și exegeza dedicată lui Mircea Florian are loc o recesivitate: conceptul tare, exploziv și guvernant este strategia culturală a editorului de text vechi. Conceptul din umbră, cel a cărui discreție, onestitate de cercetate și camuflare sfioasă în spatele celorlalte cărți cărora le-a urmat cronologic, este exegeza operei lui Florian. Niciunul nu poate fi gândit fără celălalt, în *Filosofia recesivității*, avem un bun studiu al etapelor constituirii filosofiei lui Florian (de la o filosofie a „datului”, care îl plasează foarte bine pe Florian în contextul anilor '40, la o critică a metafizicilor istorice și, în cele din urmă, la descoperirea dimensiunilor recesive ale realității). Apoi, o analiză didactică a fiecărui concept recesiv, pas cu pas, de la ontologie la teoria cunoașterii sau la etică. Încheind lectura, e firesc să te întrebi, în fond, dacă există o temă comună a filosofiei românești ilustrată și în opera lui Florian. Cât de mult seamănă, în fond, recesivitatea cu contradicția unilaterală a lui Noica! O asemenea temă comună, însă, ar putea fi vizibilă, pentru toți, printr-o mare bibliotecă de filosofie românească, care să ne pună în sincronie eforturile discontinue ale diferitelor generații de filosofi care au silit limba română să ofere concept.

[2010]

Despre grozava întâlnire

Cei neinteresați direct de opera lui Mircea Eliade pot avea par te de un privilegiu nemaipomenit în lectura culegerii de mărturii ale unor foști discipoli despre maestru, alcătuită de Mihaela Gligor și Mat Linscott Rickets și republicată recent la Humanitas⁷⁵. Tocmai pentru că nu sunt interesați efectiv de soluția dilemelor (privind judecarea anga jării interbelice a lui Eliade, supradimensionarea sa idolatră în contexte românești sau judecarea lui americană prin angajamente

academice date de retorica politică cea mai recentă), acești spectatori marginali pot sesiza direct reacțiile universale și diverse pe care academici, literați sau filosofi, hermeneuți sau istorici le au în evocarea uriașului întâlnit în contextele cotidianului universitar sau literar.

Diversitatea acestor reacții este instructivă și face, cred, una din meritele cărții alcătuite de cei doi editori, alături de contribuția certă la bibliografia eliadească, prin clarificarea unor detalii a căror dulceață se adresează strict profesioniștilor domeniului. Sorin Alexandrescu, pe bună dreptate, împarte în două clase contribuitorii volumului, după cum l-au cunoscut sau nu pe Eliade. Prima grupă a lor ar fi marcată de o „americanitate” a raporturilor, o nostalgie a raporturilor comune și un anumit spirit critic, pe când a doua ar fi marcată de construirea unui maestru simbolic și venerat **într-un** angajament absolut. Aș îndrăzni să continui și să aprofundez această tipologie, remarcând faptul că ea ar putea fi organizată în jurul descrierii nivelelor experienței pe care fiecare „mărturisitor” al întâlnirii o are, uneori minoră, alteori de-a dreptul stupefiantă. Astfel, ar fi deodată mai multe asemenea grupe de mărturii în această carte al cărei merit și noutate este de a le fi reunit și de a le fi supus atenției **într-o** formă sincronă.

Una ar fi reprezentată de cei care l-au cunoscut pe Eliade ca profesor care propune, **într-o** clipă de trecere și cumpănă a culturii americane între ultimele nostalgii după marile povești legitimize

75 Întâlniri cu Mircea Eliade, volum coordonat de Mihaela Gligor și MacLinscott Rickets, Cuvânt înainte de Mihaela Gligor, prefață de MacLinscott Rickets, postfață de Sorin Alexandrescu, ed. Humanitas, București, 2007. Prima ediție, mai amplă, a *întâlnirilor...* a apărut în 2005 la Cluj, la Editura Casa Cărții de Știință.

și valul asumării infinitezimalelor specializări, o sinteză care dădea universalitate omului religios și legitima istoria metafizicii în direcția unei ontofanii a sacralului. Reacția este de fiecare dată (D. Allen, N. Girardot) un discurs prudent în fața universalității, de extragere a admirației față de Profesor în numele diferențelor față de el, întrucât tocmai discursul lui ar fi fost cel care i-a ajutat pe evocatori să își priceapă rezervele și identitatea. A doua grupă îi privește pe cei care discută, americani și români deopotrivă, ideile lui Eliade din perspectiva opțiunilor sale politice interbelice (G. Alles etc). Aici conștiința identității evocatorului devine un adăpost sigur în calea numinosului pe care întâlnirea cu alteritatea savantă îl produce. A

treia grupă i-ar privi pe cei care, fie fiindcă nu l-au cunoscut, fie pentru că admirația puternică s-a preschimbat în idolatrie, revin asupra lor înșile cu grija propriei identități, fie în lumina gloriei literare, fie cu o simplă și umană precaritate ontologică. Toate cele trei grupe au în comun o remarcabilă grijă de definire a propriei identități. Poate doar a patra grupă, marcată de o serenitate admirabilă, mărturisește curajul calm al apropierii de savant cu conștiința indiferenței față de pierderea sinelui, condiție sigură, în fond, a recâștigării lui (N. Manea, Mihai Șora). De pildă evocarea lui J.H. Long (p. 165) se încheie senin și simplu: „A fost șansa mea să-l cunosc și să profit atât de mult de un asemenea cercetător creativ, de un om înțelept și cald”. Fraza, într-un context al diverselor spaime a pierderii sinelui în fața Uriașului, comunică adevărata întâlnire care nu mai are context, ci e doar bucuria grozavă a descoperirii alterității.

[2007]

Ortodoxia și floarea laicului în generația intelectuală recentă, am întâlnit trei pledoarii diferite în favoarea dialogului între puterea credinței și cultura contemporană: Robert Lazu, pentru care magisteriul catolic este sursa recuperării confesionalului într-o lume ale cărei conflicte vin din pierderea transcendenței (*Farmecul discret al teologiei*, 2001), apoi, Cristian Bădiliță, a cărui poziție vizează apelul tradiției ascetice și patristice ca formă de recuperare a unei identități ferme (*Pe viu despre Părinții Bisericii*, 2003) și Mihail Neamțu⁷¹ (*Gramatica Ortodoxiei*, 2007), pentru care reluarea aceluiași scop înseamnă valorificarea ortodoxiei în lumina unei asimilări a fenomenologiei franceze (mai ales, în acest sens, Michel Henry).

Între aceste opinii, recenta carte a lui Mihail Neamțu face efortul de a grupa eseuri despre câteva figuri teologice contemporane (J. Milbank, A. Louth sau D. Stăniloae) în jurul unui concept: *dezvoltarea doctrinară*. Lansat deja în secolul trecut și viu disputat, conceptul este fundamentul nerostit al cărții domnului Neamțu: dacă el își satisface condițiile de posibilitate, atunci și miza *Gramaticii* sale dezvăluie un câștig teoretic. Or, conceptul nu pare să admită doar o realitate constatabilă la nivelul permanenței unei tradiții creștine (ceea ce

⁷¹ Mihail Neamțu, *Gramatica Ortodoxiei*, cuvânt înainte de Miha Șora, ed. Polirom, Iași, 2007.

poate fi, deja, urmărit în splendida *Tradiție creștină* a lui Pelikan), ci pare a fi corespondentul creștin a ceea ce numim, în general, *manifestarea unei tradiții*. Niciodată autenticul unei tradiții nu pare a fi acolo unde celebrarea ei oficială îngheață **într-o** limbă de lemn, unde cultul este anexat de posesorii lui formali, ci transpare unde chipul ei este spontan și regândirea originarului ocolește abil triumfuri odinioară reale, dar ajunse clișee. Ortodoxia oricărei tradiții ține de reexplicitarea ei permanentă, iar M. Neamțu surprinde atent acest adevăr: el înțelege că puterea ortodoxiei creștine de stabilire a unui raport autentic cu lumea noastră trebuie să treacă prin critica fermă (realizată cu savori stilistice de autor) a lexicului de lemn a paseismului instituțional al ortodoxiei noastre sau prin critica lucidă a pășunismului ei plurisecular. (Noi am mai adăuga și o evaluare a raporturilor de moralitate pe care le-a avut ortodoxia noastră cu laicatul pe care l-a pierdut în secolul trecut). De aceea, raportul lui Mihail Neamțu cu propria temă dată ca diferență în tripticul evocat mai sus este spectaculoasă, fiindcă el este dispus să asume simultan o folosire și o critică a aceluiași domeniu, grație convingerii că flexibilitatea (istorică) a unei gramatici poate face sensul mesajului inteligibil (p. 71).

Rezultatul este un diagnostic șocant (anacronismul mesajului ortodoxiei vine din acumularea unei stări de pasivitate a ei față de asimilarea modelului laic al universității humboldtiene, influentă în spațiul continental), în contrast cu exemplul bun al bisericii anglicane, unde nu s-ar fi instituit niciodată vehemența unui relativism epistemologic cum este cel al Luminilor. Astfel, pentru M. Neamțu, dinamica ortodoxiei își poate găsi resurse în a asimila teme ale dialogului dintre creștinism și universul postmodern, tot așa cum poziții ale teologilor invocați mai sus o pot face. De aceea, rediscutarea contextului istoric în care lumea românească a asumat, ca pe o cădere, gândirea laică ar oferi temeiul unei renașteri. Or, tocmai această supoziție, cred, ar merita cercetată, cu atât mai mult cu cât tocmai ea pare să fie dată drept condiție de posibilitate și stimulent al dezvoltării doctrinare. Dacă laicatul este răul („*Perspectiva sectară a lui Immanuel Kant, iar nu efortul integrator al Cardinalului Nezvman găsește cu precădere la noi audiență*”, p. 22, o teză la care m-aș feri să subscriu), atunci drumul ne este limpede. Dar, dacă laicatul ar fi produsul cel mai pur, mai discret și mai receptiv la cele de sus din câte a dat experiența

noastră istorică, floare curată a dezvoltării moderne a tradiției, atunci este cu totul altfel. Iar despre aceasta merită discutat cu multă răbdare, ca despre un fundament care nu trebuie niciodată, dar niciodată acceptat de la sine.

[2007]

„Având în față lumea așa cum este”.

Este foarte valoroasă cartea lui Leonid Dragomir pentru echilibrul discret dintre profesionalitatea invocării istoriei filosofiei și degajarea proaspătă a unor gânduri clare și simple, înțelepte și răscolitoare despre filosofia lui Mihai Șora⁷². Cartea este în primul rând utilă celor care nu l-au citit încă pe Mihai Șora, pentru că ea este o introducere sistematică în opera lui și pentru că această introducere începe cu explicarea cuvintelor filosofului: aici află că rostirea, pentru Mihai Șora, înseamnă semnificarea unui obiect singular, cosemnificarea simultană a unui universal și tot ceea ce este implicit singularului, precum și transsemnificarea transcendentului creator al tuturor singularelor. De aici universul unui filosof hrănit cu lecturile Evului Mediu târziu (Cusanus), cu modernitatea lui Pascal și cu personalismul și existențialismul Franței debutului secolului trecut. Dar meritul extraordinar al cărții lui Leonid Dragomir este să arate cum această formație filosofică a lui Mihai Șora se pătrunde în cele mai intime fibre ale sale de experiența omului care cunoaște Franța ocupației naziste, o Franță ai cărei oameni se deschid și îi oferă tânărului filosof splendida lecție (care îl va hrăni întreaga lui viață petrecută în România ideologiei) a „dialogului generalizat”, singurul loc în care dreptatea socială își poate păstra puritatea nealterată de continuitate de la simpla (dar fondatoarea) relație eu-tu la relația politică autentică.

Avem în cartea lui L. Dragomir o exegeză a filosofiei lui Mihai Șora, cu realizările și planurile de viitor ale acestei filosofii: tetralogia filosofului – de la *Sarea pământului* la *A fi, a face, a avea* la *Eu & tu & el & ea... sau dialogul generalizat* și, în fine, la *Clipa și timpul* – sunt văzute unitar, ca efort de surprindere a continuității tematice de exprimare

într-un sistem propriu a unui mod universal uman de dobândire a autenticității persoanei și de asumare a prezenței ei în lume ca o prezență donatoare de sine și ca o sursă infinită a acestei donații. L. Dragomir știe, în această carte, să scoată cu abilitate în lumină, folosind ordinea conceptelor filosofului, de mai multe ori și sub ipostaze diverse, tema „dialogului interior” ca putere proprie omului de a rămâne în cumpănă, de a zăbovi în câmpul deciziei, asumând infinitul posibilităților anterioare deciziei care îl singularizează implicit. Dacă exegetul vede aici un „personalism creștin”, ne-am putea totuși gândi la o înseriere a conceptului cu tema peripatetică a purității intelectului posibil, tema plotiniană a subiectului infinit sau cu tema augustiniană a subiectului care își descoperă natura pură de întrebare, mai largi decât orizontul strict evanghelic.

Așa cum este organizată exegeza filosofiei lui Mihai Șora și este alăturată interviurilor din a doua parte a cărții, întreg volumul compune o figură foarte specială a filosofului. Când L. Dragomir compară teoria omului creator din preaplinul de sine al dialogului interior cu ideea noiciană a creației spiritului printr-o carență, Mihai Șora îmi apare ca un goethean în plin existențialism: tot așa cum marele german vedea transfigurarea poetică a lumii ca venind dintr-un preaplin pașnic al spiritului. Întreaga carte e umplută de acest preaplin generos al unui „precuvânt” ce se distribuie inepuizabil în cuvinte, iar când el își propune să gândească omul lumii de azi, se blochează doar în faptul că e incapabil, cred, să se îndoiască de naturalitatea și spontaneitatea apariției dialogului interior în fiecare dintre noi. Ca să facem jocul filosofului, cu autorul acestei cărți îl întâlnim, pe lângă Ma știutor, pe lângă Tânărul Prieten, pe lângă Devotatul Amic, pe „exegetul” căruia i-am spune, cu admirație, Lăudabilul Divulgator.

[2010]

Numele trandafirului care înflorește fără motiv

Ce dovadă mai frumoasă a existenței lui *esse intentionale* putea aduce Ștefan Afloroei decât să comenteze episodul din detenția lui Nicolae Mărgineanu, în care psihologul dă seama la interogatoriu de viziunile vecinului său de celulă care îl văzuse pe Dumnezeu: *eu nu spun că Dumnezeu a fost acolo, ci spun despre colegul meu că l-a*

văzut⁷³. Anecdota dă și teza sub care cade întreaga pledoarie a lui Ștefan Afloroaei, ascunsă sub titlul *Metafizica noastră cea de toate zilele*: cartea parcurge sensurile istorice ale lui „a gândi”, cântărește istoria și demonstrează naturalitatea declinului metafizicii moderne și o reabilitează prin identificarea apariției spontane în spațiul ființei intenționale a realului dat ca întâmplare pură. „*Metafizica*”, pentru că profesorul și filosoful Afloroaei recapitulează cu erudiție, amețitor și calm, secvențe esențiale ale proiectului metafizicii occidentale la un loc cu critica acesteia. „*Cea de toate zilele*” fiindcă, dacă mi-e permis să interpretez astfel, cel mai solid argument în favoarea reabilitării proiectului metafizicii este *naturalitatea* spontană a debutului metafizicii, naturalitate inerentă oricărui cotidian al semenilor noștri care, eventual, și-ar propune prin absurd să o trimită în surghiun.

Am numărat în carte trei atitudini fundamentale și succesive, care compun și pașii narativi, și cei logici, ai cărții, deși autorul nu îi prezintă astfel. Am identificat un splendid protreptic **într-o** primă parte, unde îndemnul la filosofare și recompunerea istoriei gândirii se însoțesc reciproc. Avem apoi un mic tratat de ontologie, pe care îl putem considera oarecum separat (până aici o veritabilă asociere cu structura *Devenirii întru ființă* poate surprinde cu teme), pentru a încheia cu considerații sistematice de apofatism. Ultima parte, datorare intens fenomenologiei religiei, conferă tezele care dau sens întregii cărți și înserează un program de studiu care conduce gândirea speculativă de la fopos-urile comune ale apofatismului (*ființa* din *Republica*, Dumnezeu lui Dionisie și Cusanus) la tema fenomenelor saturate de inspirație marionistă care guvernează, ca un duh ce ia în pază, ultimele argumente ale cărții.

Iată cum. Protrepticul pomenit (egal primelor două părți ale cărții) îndeamnă la filosofie prin argumentul naturalității uimirii și reabilitează sensul lui *a gândi speculativ* prin critica ideii moderne a rolului pe care l-ar deține subiectul de unic fondator a toate. Partea următoare, ceea ce am numit tratatul de ontologie, folosește lărgirea sensului lui *a gândi* (prin atașarea sensurilor afectivității, interesului, deschiderii spre lume, etc.) și discută categoriile unei ontologii în care

ceea ce este se manifestă singur și bate insistent la porțile conștiinței, suprimându-i orice suveranitate sau solipsism: *întâmplarea, faptul de a fi prezent, cel de a fi frumos* etc. Altfel spus: reluându-l pe Borges, trandafirul înflorește *pentru nimic*, dar numele, aş adăuga reluându-l pe Abaelard, pe care conștiința i-l dă nu va reține niciodată această pură inutilitate. Corolarul tratatului este o recapitulare a înțelegerii fenomenologice a lucrului în sine kantian ca fenomen pur. (Nici nu putea fi altfel, de vreme ce aceasta este calea cunoscută de constituire a subiectivității filosofiei critice care își propune un discurs ontologic). Din partea ultimă, reținem natura infinită a obiectului manifest de mai sus, care nu se epuizează niciodată datorită nesfârșitei sale negativități ce hrănește apofatismul și naște ceea ce Ștefan Afloroaei numește „fenomenul speculativ”: să nu ne instalăm comod în înțelegerea edificatoare, ne avertizează Schlegel, căci tocmai această instalare suspendă drumul gândirii. La ea, propria ei istorie își adaugă un reper prin cartea profesorului ieșean.

[2009]

Despre unitatea metafizicii

Dacă alăturăm cartea lui George Bondor din 2013, dedicată istoriei metafizicii ca disciplină filosofică (*Dosare metafizice. Reconstrucție hermeneutică și istorie critică*⁷⁴) cu alte două volume, unul dedicat de George Bondor filosofiei lui Nietzsche (*Humanitas*, 2008) iar altul, de Ștefan Afloroaei (*Metafizica noastră cea de toate zilele*, *Humanitas*, 2008), putem constata cum maestrul și discipolul fac o pereche unitară problematic. Amândoi par preocupați de un câmp de cercetare comun și singular în limba română, dezvoltat divers: sesizarea unității proiectului metafizicii occidentale prin studiul discontinuităților istorice ale ei. Unitatea celor doi autori mi se pare importantă, întrucât ea configurează posibilitatea unei școli de gândire a cărei problemă este comună. Abia citind cartea lui Bondor din 2013 acest fapt este vizibil, deoarece ea este dezvoltarea inocentă a unui program de studiu fiindcă este, de fapt, prima parte a tezei de doctorat care continuă cu pomenita analiză a lui Nietzsche și care își croiește un

drum în ambientul problemelor jalonate de seniorul său. Abia aici ingredientele erudiției istorice ne conduc spre premisa celorlalte cărți: aici unitatea metafizicii se revendică din continuitatea ei istorică, incluzând înseși criticile și deconstrucțiile ei, tocmai pentru că statutul metafizicii se schimbă în cea mai recentă epocă a ei în analiză hermeneutică a supozițiilor istorice ale gândirii.

Dar erudiția savantă a domnului Bondor este capabilă aici de ceva foarte util: să facă o istorie foarte școlară a istoriei disciplinei metafizicii, ca o sinoptică a unei evoluții în care golurile incontrollabile dintre autori pot speria, dar continuitățile stabilite sunt tot atâtea triumfuri. Înțelegem astfel ușor și putem învăța din cartea domnului Bondor cum este ilegal să proiectăm ideea filosofiei prime asupra predecesorilor lui Aristotel, cum peripatetismul lasă o ambiguitate fertilă în identificarea filosofiei prime cu teologia sau cu ontologia, cum sita platoniciană a antichității târzii oferă o deschidere spre henologie acestui proiect, cum Alexandru din Afrodizia deschide confruntarea acestui proiect cu noetica, cum Boethius convertește teologic neîmplinita știință peripatetică, cum influența decisivă a lui Avicenna îl face pe Toma să caute unitatea metafizicii prin subiectul ei, cum acest subiect dă câștig de cauză sub Scotus ontologiei în fața teologiei, cum modernitatea timpurie a lui Suárez separă aceste ramuri ca să dea unitate proiectului metafizicii, cum acest proiect supraviețuiește în metafizica „de școală” germană și cum ea este criticată pas cu pas de marii moderni, de la Kant la Heidegger, până ce restabilirea ei este supusă turnurii hermeneuticii germane și deconstrucției franceze, sub critica dură a lui Habermas și reabilitarea ei la Dieter Heinrich. E enorm și admirabil, e șirul de lănci ale unei armate parcurse cu privirea **într-o** clipă fugară de dinaintea luptei.

Lipsește doi soldați. Unul din ei îmi pare a fi „nodul” Boethius, cu distincția sa dintre ființă și esență și mai ales interpretările antitomiste ale ei. De aici, **într-o** poveste lungă și frumoasă, unitatea metafizicii ar putea fi vizibilă de la Dietrich din Freiberg până la Martin Heidegger, cu texte disponibile. Al doilea îmi pare a fi golul (p.69) dintre Scotus și Suárez. Acest gol e încă universal, căci zecile de comentarii și critici ale temei din această epocă așteaptă un editor pentru a reîntra în circuit: iar dacă *acolo s-a* întâmplat ceva remarcabil, descoperirea lui ne va face inerent și bucuros părtași ai unei școli de întrebări comune.

[2013]

Cum să nu mă doară și pe mine?

Vocea Brândușei Palade poate fi asociată legitim cu un mesaj intelectual angajat confesional, al cărei obiect este o judecare a omului contemporan din perspectiva modernității, nihilismului, secularizării și a „omului fără Dumnezeu”. Din această perspectivă, prezența ei intelectuală poate fi legată spontan de cărțile lui Mihail Neamțu: asumarea unei perspective răsăritene, în ultimul caz, este aici complementară cu un urcuș pe versantul catolic al unor întrebări comune. *Fragilitatea Europei – eseuri despre criza culturii europene*⁷⁵ este cea mai recentă carte a ei, care grupează meditații asupra temelor de mai sus cu traducerea (într-o oglindă) a conferinței lui Husserl din 1935 *Filosofia în criza umanității europene* și a doua conferințe ale papei Benedict al XVI-lea, adresate mediului academic și „lumii culturii”.

Tezele cărții repetă o atitudine comună catolicismului de după Conciliul Vatican I, în care detașarea de pozitivism, de materialismul istoric, apoi de nihilism și de filosofia vieții, ulterior de relativism sunt notele ei comune. În jurul acestui nucleu gravitează alte teze, nu mai puțin importante, cum ar fi incompatibilitatea sistemului academic ce a urmat Convenției de la Bologna cu educația umanistă, sau cum ar fi identificarea unuia dintre „relele” noastre cu uitarea culturii clasice, sau acuza la adresa Universității de a-și rata misiunea educativă în favoarea unui exercițiu eficient de blocare a interogației în capul absolvenților. În mijlocul acestor teze importante și cunoscute, Brândușa Palade amintește un argument strălucitor și memorabil (de inspirație pontificală) în favoarea aceleiași atitudini: principiul primatului voinței față de intelect (originat la Duns Scotus!) a cunoscut o dezvoltare modernă atât de amplă încât ne-a făcut să credem că putem întemeia *doar pe conștiința subiectivă* orice judecată morală. E adevărat, desigur, că prin acest principiu „Hitler și Stalin ar fi de găsit în rai”, în măsura în care absența unor criterii obiective ale adevărului moral ar reduce etica exclusiv la scuza sincerității unei credințe subiective.

Mergând cu prudența celui ce calcă pe o coardă întinsă, pun o

⁷⁵ Brândușa-Tereza Palade, *Fragilitatea Europei, eseuri despre criza culturii europene*, ed. Galaxia Gutenberg, colecția Intellectus fidei, 35, Tîrgu-Lăpuș, 2009.

mică întrebare: dacă trebuie (într-adevăr!) să trecem dincolo de primatul voinței și de subiectivitatea valorilor, este oare necesar să mizăm pe universalitatea discursului magisterial al unei instituții care le garantează obiectivitatea? Vreau să spun: e oare așa de sigur că modernitatea e marele rău? Dar dacă am găsi istorici ai filosofiei care să arate că ea e fiul natural al teologiei creștine, și că proiectul laicității este înscris exact în întrupare? Apoi, e oare așa de sigur că lumea noastră e o lume fără Dumnezeu? Dar dacă am găsi istorici ai filosofiei care să spună că Dumnezeu e peste noi ca un obiect lipit pe ochi (și, în consecință, invizibil), sau ca soarele care arde Sahara fără a-i da rod, fiindcă nu are intermediari, pentru că modernitatea s-a născut din absolutizarea lui Dumnezeu în detrimentul angelologiei intermediare? Apoi, e oare așa de sigur că Husserl trebuie opus vocii credinței fiindcă „fenomenologia nu poate depăși limitele unei gândiri formale”? Dar teologia datului? Și, apoi, *marea* întrebare: dacă Heidegger „s-a limitat la o înțelegere transcendentă a *ființei*”, atunci cultura nu e bună la nimic dacă nu duce declarat și clar în *sinu Patrist* Nu pot sugera aici decât asumarea, și ea precară, dar încăpățânată, a unui răspuns la *mica* întrebare: nu cred că e nevoie de nicio universalitate, e suficient dacă ne încredem în faptul că practica onestă a culturii umaniste reunește și cultivă o sumă de opinii, suspendată între subiectivitatea rătăcită și universalul sever, care mărturisește neîncetat valori. Peste ele, mai vine Cineva, dar numai dacă El vrea.

[2010]

Aristotel, latinul, în căutarea cititorilor inteligenți

Este o performanță intelectuală să scrii despre lucrurile cu adevărat principiale în stilul simplu al unui manual, iar cei care realizează această performanță merită puși între înțelepții despre care Aristotel spune că pot fi recunoscuți pentru că „îi învață pe alții”. Unui asemenea efort i se dedică Tereza-Brîndușa Palade în *Manualul său de filosofie primă*⁷⁶. Firește, nu poți rezista ispitei de a vedea ce se petrece într-o carte care are curajul să pună tema majoră a metafizicii occidentale, să formeze din ea un manual adresat celor care ar dori să

se inițieze în filosofia primă, să îl illustreze cu poze și să expună simplu, sub forma unor lecții cu întrebări la sfârșit fără să vulgarizeze și fără să fie criptică, ordinea problemelor metafizicii. De fapt, miza Brândușei Palade este întrucâtva mai determinată: ea dorește să facă o expunere a conceptelor filosofiei teoretice ale lui Aristotel, transferându-le în peisajul latin tomist, pentru a forma șirul unor expuneri ale categoriilor ontologiei dotat cu o calitate comună: claritatea și evidența neproblematică de la sine a conceptelor. Autoarea își prezintă conceptele cu tonul unei înșiruiți necondiționate istoric, propunând ca introducere în filosofia primă o sumă de teze aristotelico-tomiste, desprinse din contextul lor clasic grec și medieval și prezentate ca o *philosophia perennis* de la care, parcă, numai abaterile mai pot face istorie. Autoarea își prezintă cartea drept un termen mediu între lucrări „de elită” și manuale introductive adresate, e drept, „cititorilor inteligenți” (p. 28).

Și totuși, am găsit în cartea Brândușei Palade un angajament istoric ferm, care îi prefăce cartea într-o luare de poziție proprie, chiar dacă ascunsă atent între temele cărții. La prima vedere, cartea debutează cu nararea apariției filosofiei prime prin Aristotel, o prezentare a conceptelor ei fundamentale, de la uimire la ființă și devenire, de la cele patru cauze la principiul ei ultim și se încheie cu o enunțare sistematică a conceptelor de substanță, ființă și esență, act și potență și transcendentalii. La o privire mai atentă, însă, se poate vedea cum autoarea expune fiecare concept pe un algoritm comun: o prezentare a nașterii ideii în *corpus*-ul aristotelic, o clarificare a dezvoltărilor ei tomiste, o indicare a pângăririi ockhamiste a temei discutate și o enumerare a concepțiilor moderne nefaste care au reieșit din turnura nominalistului.

Admir cartea pentru *patos-ul* reevaluării premodernității și sunt total de acord când afirmă că revenirea asupra Zogos-ului grecesc este benefic în discursul teologiei. Dar nu știu ce să fac cu viziunea subsidiară a răului modernității, întrucât cred că această viziune pleacă de la niște carențe: o înțelegere aquinocentristă a filosofiei medievale (când, de fapt, lui Toma însuși îi face imens rău folosirea lui ca stindard ideologic), o neconcordanță generală a afirmațiilor autoarei cu opera lui Ockham, o plasare în istoria filosofiei a deosebirii dintre ființă și esență ca și cum ar fi o evidență și nu subiectul unei serioase polemici, o prezentare a noeticii lui Aristotel sub distincția

intelectului activ cu cel pasiv (deși ea nu este deloc așa ceva), o interpretare a modernității ca un fenomen născut fără premise medievale și ca un mod constant de alterare a experienței gândirii. Dar mai ales, problematică mi se pare eticheta de evidență definitivă, pusă tocmai asupra acelor concepte care păzesc ceea ce, poate, cultura noastră are mai de preț și mai fragil în imensa ei valoare: faptul că ne-au mai rămas câteva idei (cum sunt ființa, esența, unul, adevărul) care nu cer o lămurire de manual, ci exprimarea continuă a unei tensiuni și a unei cercetări infinite.

III. Despre cei ce traduc filosofie antică și medievală

Pe cât posibil (Platon, *Theaitetos*, trad. A. Cornea)

Înțeleg să omagiez bucuros noua versiune a dialogului *Theaitetos* al lui Platon, în traducerea subtilă, clară și sistematică a lui Andrei Cornea⁷⁷, spunând o poveste. Ea aparține unei expresii a filosofiei grecești care s-a referit inițial la o cenzură a dorinței sufletului de a semăna zeului și ea spune că această asemănare se poate face *pe cât este posibil*. Putem spune multe despre sursa expresiei în cultura măsurii în Grecia veche, de la tragedie la sistemul medical grecesc. Dar povestea ulterioară apariției ei în *Theaitetos* este și mai interesantă: ea a fost transformată de Aristotel în legitimarea gradualității fiecărei facultăți a sufletului. Plotin a preluat-o și a prefăcut-o într-un instrument de așezare pe scara lumii a tuturor celor inferioare, care participă *pe cât potele* la sursa lor. Apoi, acest senzațional instrument al filosofiei s-a mutat în neoplatonismul medieval, unde a slujit explicării trecerii de la unu la multiplu în ierarhia lumii și motivării sursei răului. Nici modernii nu l-au uitat, cel puțin când Marx și-a imaginat că ar putea distribui bogăția după capacitatea de receptare dictată de nevoile fiecăruia, ca și cum capacitățile de receptare ale fiecăruia dintre noi ar fi limitate de raporturile sociale. Bine sau rău, expresia a lucrat și are istorie.

Sursa textuală a ei se află în *Theaitetos*, la 176 b. În jurul ei aș prefera să îmi ordonez înțelegerea dialogului. Citind interpretarea lui Andrei Cornea și urmărind modul didactic și clar al traducerii sale, mă simt complet alături de concluziile sale. Da, este foarte corect și

⁷⁷ Platon, *Theaitetos*, traducere, interpretare și note de Andrei Cornea, ed. Humanitas, București, 2012.

argumentabil să spui că, dacă Platon scrie acest dialog fără să angajeze teoria ideilor, nu o face pentru a o pune în paranteză, ci pentru a examina o serie de presupoziii foarte „socractice” (ținând de arta „moșitului”) care să demonstreze că fără Idei nu este posibilă nici știința, nici recunoașterea imposturii ei (p. 33). Cum se știe, în acest dialog, Socrate, deplatonizat, discută cu „dublul” său mai tânăr, Theaitetos, cu al cărui chip seamănă. Ei caută împreună o definiție a științei, lovindu-se de problema puterii de a distinge adevărul de fals. Aceste teme ne plasează textul în prefața *Sofistului* (unde teoria categoriilor dă recunoașterea falsului) și a lui *Timaios* (unde genul hibrid al „doicii” explică devenirea și se substituie rolului de moașă jucat aici de Socrate).

Dar mai e ceva în text, subtil și frumos: dacă îl citim alături de teze foarte aristotelice din *Despre suflet*, el capătă claritate și plasează expresia *pe cât este posibil* în centrul propriului sens. Căci întreg textul e o întrebare: dacă gândirea presupune ceva, pe de o parte, ca o moașă care în sine nu naște, și pe de altă parte, ceva care naște un prunc aidoma realității, atunci asemănarea lui Socrate cu meseria mamei sale devine aici chestiunea gândirii, dar cu accent pe diferența din analogie, anume că moașa nu poate deosebi copiii reali de cei imaginați, cum face intelectul, pentru simplul motiv că femeile nu nasc imagini (150 b). Iar în *Despre suflet*, gândirea e ca mâncarea, o receptare în care primitorul se asimilează cu primitul, *după măsura receptorului*. Dar cu deosebirea că mâncarea e doar reală, pe când gândirea nu se mărginește la real, ci gândește posibilul. Și cum se poate așa ceva? Platon: inventând un instrument de recunoaștere a falsului și o teorie a categoriilor care să îl reglementeze. Aristotel: deosebind între ființa în act și ființa în potență și, de fapt, spunând că intelectul (care este ca o ceară în care imprimăm, spune și acest dialog), gândește lucrurile *pe cât poate*, verificându-le adevărul grație puterii sale de a fi una cu inteligibilul său când gândește. Dacă lectura aceasta e corectă, între cele două texte stă pe cât poate un fir continuu care desfășoară povestea cunoașterii.

[2013]

„Fizica ochiului liber” (Aristotel, *Despre generare și nimicire*, trad. Andrei Cornea)

Domnul Andrei Cornea a oferit, foarte recent, prima traducere în limba română a tratatului aristotelic *Despre generare și nimicire*, cel

pe care îl cunoaștem în tradiția greacă sub titlul *Peri geneleos kai phthoras* iar în cea latină sub titlul *De generatione et corruptione*⁷⁸. Era un text pe care mulți dintre noi îl așteptau, fiindcă el redă conceptual și fixează terminologic (pentru limba română) legătura dintre *Fizica* și *Despre cer*, fiind un compendiu al discuțiilor despre principiile care explică devenirea și continuitatea ei cu mișcările cerului. După ce a tradus în limba română cu mai mulți ani în urmă *Metafizica*, Andrei Cornea reia, odată cu versiunea sa la *Despre generare și nimicire*, un mod propriu și asumat de înțelegere a lui Aristotel, astfel încât traducerea acestui din urmă tratat conține tacit un set de decizii terminologice care au trecut prin deliberarea și confruntarea cu textul aristotelic și au început odată cu traducerea *Metafizicii*. Dacă, în *Metafizica*, traducătorul a preferat o asumare foarte personală și o redenumire a multor concepte aristotelice, mizând pe provocarea regândirii sensului și destinului lor original, aici el pare, dimpotrivă, să se apropie de text dintr-o perspectivă mai „clasicizată” terminologic și mai apropiată de dialogul vizibil (și adesea scilpitor și inovator prin contribuția lui Andrei Cornea la el) pe care traducătorul îl poartă cu cele mai recente versiuni moderne ale tratatului.

Întregul text, cu aparatul minuțios de note, pare a fi orientat spre a face transparentă și explicită poziția lui Aristotel în relația sa cu gândirea fizicistă anterioară lui, de la presocratici la Platon. Comunitatea terminologiei și problematiei este urmărită atent de traducător, până la a desprinde, admirabil, dintre firele de continuitate, cele câteva discontinuități de semnificare a aceluiași termeni folosiți de Aristotel și predecesori, de la cazul generic al vocabularului devenirii până la cazul particular al elementelor. O asemenea atenție proiectată asupra fizicii aristotelice constituite din critica predecesorilor este clară în studiul introductiv, a cărui temă este plauzibilitatea extremă a fizicii aristotelice în contextul fizicilor concurențiale ale clasicității grecești idealul „salvării fenomenelor” este, pentru Andrei Cornea, mult mai ușor de legat de conceptele corelativității generării și nimicirii, a continuității principiilor între cer și pământ sau a traducerii proceselor creșterii și alterării în termenii

⁷⁸ Aristotel, *Despre generare și nimicire*, traducere din greaca veche, note și lămuriri preliminare de Andrei Cornea, editura Polirom, Iași, 2010.

raporturilor dintre formă, materie și privare, decât în termenii atomismului lui Democrit sau ai Iubirii și Urii lui Empedocle.

Această „fizică a ochiului liber” (p. 45) reușește să dea fenomenului ceea ce el merita: relevanța unei urme a adevărului manifest în integralitatea universului, de la conceptul universal al ființei până la cele mai particulare apariții ale lui. Totuși, față de raportarea sa constantă la predecesorii fizicaliști, această „fizică a ochiului liber” mai putea cunoaște o echilibrare din perspectiva interpretării sale ca extensie a metafizicii, în sensul în care insistența cu care Aristotel critică reducerea ființei la actualitatea sa și aici, ca și în *Metafizica* sau *Despre suflet*, este vizibilă și face legătura cu principiile filosofiei prime. Dar Andrei Cornea reușește prin traducerea sa, cred, două lucruri: 1) să dovedească faptul că natura de știință a reflecției aristotelice, la nivelul secolului său, bate coincidența accidentală dintre atomismul antic și intuițiile științei moderne; 2) să propună (deși nu o spune nicăieri explicit) culturii române, în sfârșit, un *alt Aristotel* decât cel pe care deceniile anterioare se obișnuiseră să îl recepteze drept un discipol care a sărăcit dimensiunile speculative ale platonismului.

[2010

Metafizica în limba română (Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea)

De câteva luni avem în română a doua ediție a *Metafizicii* lui Aristotel, în traducerea domnului Andrei Cornea⁷⁹. Evenimentul este, fără îndoială, foarte important, căci prezența într-o cultură a unor texte fondatoare, pe lângă umilul avantaj de a ne pune în posesia nemediată a textului, îl oferă și pe acela al meditației responsabile asupra limitelor terminologiei și problematizării noastre filosofice, precum și pe cel al chestionării identității noastre culturale în funcție de raportul cu o origine îndepărtată care, iată, ajunge la îndemână grație muncii unui excepțional traducător.

În limba română există trei încercări de a traduce *Metafizica*. Fiecare dintre ele a abordat textul într-o manieră atât de diferită încât, la prima vedere, e greu să îi recunoști identitatea. *Translatio vetus* îi

⁷⁹ Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu și note de Andrei Cornea, ediția a II-a revăzută și adăugită, ed. Humanitas, București, 2007.

aparține lui Ștefan Bezdechi. Apărută în deceniul al șaptelea al secolului trecut, ea reprezintă asumarea unor considerente culturale care dau seamă de traiectul acestui tratat în istoria culturii, dar și de o anumită tinerețe romantică a terminologiei filosofice românești. Ea se caracterizează printr-o intensă literaturizare a textului, mărturisind oarecum o comunitate de viziune asupra traducerilor cu vechile versiuni din Platon ale lui C. Papacostea. Fiind munca exclusivă a unui filolog, rezistența acestei versiuni a fost slăbită de confruntarea cu istoria interpreților *Metafizicii*: e greu să înțelegi, pe traducerea lui Bezdechi, conceptul esenței surprinse în devenire când această traducere nu are un termen limpede pentru ea. *Translatio media* reprezintă încercarea lui Gheorghe Vlăduțescu, din care nu au apărut decât primele cinci cărți ale tratatului lui Aristotel cu câțiva ani în urmă. Această versiune este greu inteligibilă datorită stilului extrem de personal al autorului ei: uzând de o topică neobișnuită, mizând mult pe transliterări ale conceptelor și pe un strat dens de subînțeles al marelui text aristotelic care este așteptat să se autodezvăluie, traducerea este, fără îndoială, documentul unui efort de maturizare a unei limbi filosofice capabile să preia pe cont propriu problemele filosofiei grecești.

Translatio nova, semnată de domnul Andrei Cornea, este primul instrument de lucru precis, elegant, provocator și impresionant prin puterea cu care reflecția filosofică a întâlnit filologia. Dar lucrând cu un vocabular care nu s-a putut maturiza în cei maxim 150 de ani cât a avut timp să o facă, așa cum este în fond întreaga noastră terminologie filosofică, traducătorul are de biruit obstacole uriașe: el trebuie să facă inteligibile conceptele unei tradiții vechi pentru a obliga prin ele o limbă contemporană să gândească și să descopere, odată cu mirarea pe care va fi încercat-o Aristotel în clipa descoperirii sale, concepte cum sunt actul, potența ori substratul. Acesta pare a fi și pariul pe care domnul Andrei Cornea îl câștigă în traducerea domniei sale: să înțelegem textul *Metafizicii* ca și cum am lua parte, aici și acum, cu cuvintele pe care istoria filosofiei românești ni le-a calificat sau o mai poate face, la desfășurarea întregii argumentări.

Aceasta este o cale nobilă prin care putem ajunge la Aristotel. Ea are însă și o limitare extrinsecă, a cărei recuperare va însemna un drum lung care abia a fost început: cunoașterea lui Aristotel ca sursă care ne-a determinat civilizația așa cum el a fost preluat de diferitele ei

etape. Dacă înțelegerea pe care o avem azi față de Aristotel este condiționată de renașterea germană a studiilor aristotelice din secolul al XIX-lea, dacă acea „renaștere” a fost datorare aristotelismului medieval, atunci aceste verigi de legătură pot să fie pentru noi și orientări destinate în înțelegerea filosofului grec și, simultan, moduri de maturizare ale terminologiei filosofice românești.

[2007]

Aristotel în limba română. Cazul *De coelo* (Aristotel, *Despre cer*, trad. Ș. Nicolau)

Prima traducere a tratatului aristotelic *Despre cer* în limba română a fost realizată în anul 2005 de domnul Șerban Nicolau și a apărut la editura Paideia⁸⁰. Volumul anunță o ediție bilingvă, conține un foarte amplu și documentat studiu introductiv, o bibliografie care enumeră cele mai importante comentarii antice și medievale la acest text și pozițiile semnificative ale literaturii aristotelice contemporane, diverși indici, un sumar analitic al tratatului, o versiune în limba română a tratatului, comentariile aferente și reproducerea prin scanare a textului brut al ediției Bekker a textului lui Aristotel.

Emoția pe care am încercat-o la primul contact cu volumul era rezultatul unei lungi așteptări și a unui interes deschis pentru această operă a lui Aristotel: este, fără îndoială, un gest de importantă anvergură culturală traducerea unui asemenea text în limba română. Apariția lui completează un spațiu insuficient populat încă de reperele culturii clasice și reprezintă o etapă importantă în studiile aristotelice românești, atât timp cât suntem de acord că publicarea sistematică a întregii opere a filosofului în limba română este cu adevărat singurul cadru în care discuția asupra tradiției peripatetice poate avea un nivel profesional, cu texte ușor reperabile și constituite în referințe de acum comune. Din acest motiv, inițiativa este laudabilă, cu atât mai mult cu cât ea are o lungă istorie: în anii '90, domnul Nicolau a mai publicat în *Revista de filosofie* a Academiei Române mai multe fragmente ale tratatului, iar munca domniei sale este finalizată sub forma acestei apariții editoriale.

Fără îndoială, există foarte multe motive sub care această

⁸⁰ Aristotel, *Despre cer*, ediție bilingvă, studiu introductiv, bibliografie, traducere din greaca veche, sumar analitic, note și indexuri de Șerban Nicolau.

Întreprindere merită un elogiu deschis: conștiința nevoii de a organiza un volum sub toate exigențele filologiei, compararea edițiilor alternative, actualizarea textului prin confruntarea lui cu traduceri moderne etc. Un merit în fața căruia mă simt extrem de sensibil este claritatea și conceptualitatea terminologiei folosite: traducătorul este un caz fericit prin faptul că a disociat folosirea unei terminologii filosofice de arhaismele lirice cu care au fost reluate în limba română numeroase texte ale filosofiei vechi, ca și cum vechimea lor trebuia să le facă mai degrabă compatibile unei limbi românești medievale decât conceptului lor strict și peren.

Cu *De coelo*, biblioteca românească de filosofie câștigă o verigă importantă în mai multe planuri ale istoriei ideilor: avem astfel o legătură cu modul în care Plafon, în *Timaios*, a conceput ordinea lumii și cu modu' I în care ierarhia universului a putut fi înțeleasă de neoplatonicienii antici greci, sau medievali arabi și latini. Având acum disponibil și „fixat” în termenii limbii române acest text, putem în chip firesc utiliza o terminologie deja stabilă și consonantă (cu câteva variații inutile asupra cărora voi reveni) cu cea a traducerii domnului Cătălin Partenie din *Timaios*, pentru a avansa în istoria ideilor și a putea întocmi traduceri și exegeze ale comentariilor din cele trei tradiții amintite. Aristotel însuși, cu *De coelo*, a completat imaginea despre lume din *Fizica* și *Despre generare și corupere* cu schița unui univers finit, în care cerul cu orbitele sale aflate în mișcare circulară mărturisesc o viziune acumulată de elita filosofică greacă prin Plafon, Eudoxos, Callippos și transmisă ca moștenire întregii premodemității. Avem, prin urmare, cu acest tratat, viziunea despre lume a omului premodern, sintetizată în forma ei de referință peripatetică. Odată cu retraducerea necesară a *Fizicii* vom avea, astfel, o imagine completă a universului aristotelic, iar cultura română se va putea deschide competent și înzestrată cu instrumentele terminologice necesare spre secolele următoare aristotelismului, pentru ca o bună istorie a ideilor cosmologice să fie reprezentată în bibliotecile noastre de filosofie.

Inițiativa este, prin urmare, extrem de lăudabilă. Nu mi-aș îngădui, în schimb, să fac remarci critice la adresa textului dacă nu aș fi convins de faptul că raționalitatea comunicării reciproce este certă. Mizez însă pe faptul că formularea unor neajunsuri ale volumului poate sluji unei ameliorări a unei viitoare ediții și, în plus, nu enunț următoarele critici pentru a crea o imagine nesatisfăcătoare a unei

lucrări care a rezultat dintr-un vizibil efort intelectual competent, ci pentru a demonstra teza că, în general, este regretabil ca publicarea unui text de o notorietate cum este tratatul *Despre cer* al lui Aristotel să fie făcută în condiții în care măruntele erori ale unui început conduc la mari eșecuri finale, cum ne amintește însuși textul tradus.

În primul rând, există un aspect care vizează deontologia profesională a editorului, și care îl implică, probabil, mai puțin pe traducător. Este cel puțin nefiresc și lipsit de onestitate să declari o ediție „bilingvă” numai prin alăturarea, la capătul volumului, a unor pagini scanate dintr-o ediție care astăzi mai este de referință mai degrabă *ad placitum* prin numerotația ei, dar în cele mai multe cazuri ale operei lui Aristotel referințele sunt sensibil mai recente decât prima jumătate a secolului al XIX-lea, când Immanuel Bekker a realizat, la cererea Academiei din Berlin, ediția sa. Dimpotrivă, punerea „în oglindă” a unui text actualizat, comentat, eventual cu soluții proprii, oferă motivele serioase ale declarării drept „bilingve” a unei ediții. Desigur, pentru aceasta editorul trebuie să se implice, să primească permisiunea reproducerii unui text, uneori să plătească pentru el etc. Cu atât mai mult cu cât, în *Notă asupra ediției*, domnul Nicolau ne avertizează că traducerea a ținut seamă de ediții mai recente, ne aflăm în contradicție: dacă nu a ținut seamă de ele, traducerea corespunde textului grec (dar care nu mai e valid), iar dacă a ținut seamă de ele, textul grec nu mai corespunde traducerii. Prin urmare, în ambele cazuri reluarea în facsimil a ediției Bekker nu are o valoare științifică. La aceasta se adaugă și alte câteva stângăcii editoriale, între care barbarismul „indexuri” (sic!) la paginile 3, 13 și 433.

Cât privește calitatea traducerii, complementar unei impresii de claritate și bună gestionare a gramaticilor celor două limbi, există unele scăderi a căror semnalare nu trebuie să lase impresia unei traduceri slabe, ci a unor imprecizii care, pentru un traducător singur, sunt adesea greu evitabile. De pildă, prima frază (268 a 1): „*Știința despre natură, aproape în cea mai mare parte, tratează în mod special despre corpuri și mărimi, despre aceste schimbări existente (s.n.) și despre mișcări*” De fapt, textul lui Aristotel spune altceva: *peri te somata kai megete kai la touton ousa paté kai tas kineseis...*”, unde termenul *paté* nu înseamnă „schimbări”, ci „proprietăți”, așa cum același termen este tradus la 270 a 30 în mod corect, iar traducerea ar fi: „*despre corpuri și mărimi, despre proprietățile și mișcările lor*”. Apoi, traducerea

frecventă a termenului *to pan* prin „*totul*”, în loc de „*universul*”, lasă loc unei perplexități de vocabular pentru cititorul neobișnuit cu această valoare substantivală absentă din uzul comun. Sau (269 b 13 – 15), în traducerea domnului Nicolau: „*Ca o concluzie la cele spuse, se poate considera...*”. De fapt, traducerea exactă este: „*De aceea, dacă cineva ar reflecta la toate cele spuse, el s-ar putea încredința că...*”. Apoi (269 b 21 – 22), în traducerea domnului Nicolau: „*Aceasta, pentru moment, căci vom reveni la cele spuse*”. De fapt, textul precis este mult mai lung: „*Aceasta este destul pentru nevoia noastră prezentă, dar <vom reveni> în schimb cu mai multă atenție când le vom studia esențele*”. Sau, la 270 a 15: „*tot ceea ce se naște provine dintr-un contrar și un substrat, ca și distrugerea unui substrat care se face sub acțiunea unui contrar etc*”. De fapt, aici traducătorul strică simetria frazei și produce o doctrină nearistotelică (pentru filosof, substratul nu se suprimă niciodată), astfel încât ar fi fost preferabilă formula: „*tot ceea ce se naște provine dintr-un contrar și un substrat, și este distrus, la fel, în prezența unui substrat, de către un contrar și în vederea unui contrar*”. Apoi, traducerea oscilantă, prin mai multe cuvinte pe tot parcursul textului, a termenului *phainomenon*, care înseamnă pentru Aristotel fenomen observabil și se opune considerațiilor speculative: de pildă, la 270 b 5: „*Teoria pare a confirma faptele*”; de fapt, la *phainomena* nu sunt faptele, adică realul strict, ci ceea ce ne comunică nouă simțurile (în cazul cerului, văzul) despre ele. Cu câteva rânduri mai jos (270 b 13), traducătorul îl face pe Aristotel să exprime o îndoială asupra simțurilor omenеști care nu apare în text: „*La aceeași concluzie se ajunge prin mărturia simțurilor omenеști, în măsura în care ne putem încrede în acestea, căci pe tot parcursul trecutului, după amintirile păstrate prin tradiție...*”. De fapt, regulile acordului frazei ne dau altă traducere, credem, mai corectă: „*Același lucru reiese suficient și prin intermediul simțurilor, cel puțin în raport cu o credință umană, căci pe tot parcursul trecutului, după amintirile păstrate prin tradiție... etc*”. Prin urmare, îndoiala nu vizează facultățile sensibile, ci credibilitatea tradiției. Cu cinci rânduri mai jos, expresia *peri ton archaion* nu se referă la „cele mai vechi timpuri”, ci la „cei din vechime”, a căror părere este citată în finalul frazei.

Alte două exemple din text ne lasă să credem că redactarea notelor nu a fost însoțită și de revizuirea textului: la 279 a 30 găsim expresia „*în discuțiile filosofice în circulație*”. De fapt, *en tois enkukliois*

filosofemasi înseamnă „în textele noastre exoterice”, sau, mai liber: „incluse în programa noastră școlară”. E adevărat că traducătorul amintește această interpretare, corectă, a lui Simplicius, în notă, dar din traducere acest sens este absent și neconcordant cu ceea ce citim. La fel, la 270 **b** 20, găsim o lungă expresie în limba greacă „căci nu o dată, nici de două ori, ci de un număr infinit de ori trebuie să socotim aceleași lucruri transmise până la noi” tradusă în nota explicativă, dar absentă din corpul textului, fără o justificare limpede.

O nereflectare logică asupra pasajului 280 a 30 duce la o confuzie de sens: „*cum se spune în Timaios, căci acolo se afirmă că cerul, deși generat, va exista totuși cu siguranță cât timpul etern rămas – loipon aei*”. Cât privește ultimele două cuvinte, ele reflectă o contradicție logică: dacă mișcarea cerului este finită, atunci nu este eternă și reciproc. Editorii au comentat această situație preferând când excluderea unui termen, când a celuilalt, cu atât mai mult cu cât pasajul 38 **c** din *Timaios* este deosebit de clar asupra faptului că eternitatea aparține modelului, iar finitudinea mișcărilor cerului doar *copiază* această eternitate. În acest pasaj, credem, ar fi fost necesară o notă explicativă și o decizie de eliminare a unuia din cuvinte.

O frază eronat tradusă se află, de pildă, la 296 a 26 – 30: „Noi să – arătăm mai întâi dacă pământul este în mișcare sau este fix, căci, precum am spus, unii îl fac să fie unul dintre astre, alții, care-l așază în centru, afirmă că este balansat și mișcat în jurul axei centrale. Dar, că amândouă teoriile sunt imposibile, dacă într-adevăr se mișcă, fiind fie în afara centrului, fie în cetttru, este evident când se consideră, drept punct de plecare, că este necesar ca el să se miște forțat prin această mișcare (**s.n.**)”. De fapt, traducerea mai corectă a celei de-a doua fraze a textului ar fi: „Imposibilitatea acestui lucru**ii**.**b.**, e vorba doar de a doua teorie aici) reiese luând ca principiu faptul că, dacă totuși se mișcă, fie în afara centrului, fie în el, mișcarea aceasta va fi una silită”.

Nu aş dori să las să se creadă că situațiile enumerate sunt exemplele unei stări generale a textului. Prepondența unor pasaje clare, a unor performanțe admirabile de traducere în alte pasaje contrabalansează aceste și alte câteva neplăcute situații. Mi-am îngăduit, în schimb, să enumăr cazurile precedente mai degrabă pentru a putea deschide posibilitatea *revizuirii* unui text a cărui importanță reclamă prezența lui în limba română cu o acuratețe editorială pentru care echipa care a realizat acest volum, de la

traducător la editor, este doar parțial pregătită.

O altă situație, mai delicată, este aceea a studiului introductiv. Deosebit de amplu, el reia capitol cu capitol, în maniera obișnuită a edițiilor *Belles Lettres*, fiecare capitol al cărții lui Aristotel și îl povestește. Cu onestitate, autorul studiului precizează cât de îndatorat este studiului omonim al lui Paul Moraux, a lui D.J. Allan sau trimiterilor la comentatorii medievali din traducerea franceză a lui Tricot. Aspectul este delicat, fiindcă aici granițele nu sunt trasate ferm. Am putea, însă, spune, că există principial două limite: ne putem închipui, drept limită, un maxim al preluărilor de text, în care luăm două-trei ediții consacrate, preluăm toate trimiterile și comentariul *ad litteram* și creăm un „nou” aparat critic. De fapt, el nu este nou doar dacă e **într-o** nouă limbă. Cealaltă extremă poate fi realizată lăsând deoparte toate exegezele contemporane și reluând pe cont propriu păienjenişul citărilor făcute de antici și reconstituindu-i coerența. Desigur, niciuna din aceste soluții extreme nu este recomandabilă: prima este lipsită de onestitate, a doua este utopică. Esențial este, totuși, *intervalul* dintre ele, în care autorul noii traduceri preia cifra trimiterii, dar face un pas, mărunț dar nou, în plus față de ceea ce îi dau edițiile: își caută pasajul în textul antic și, eventual, îl citează sau îl comentează personal, oferind *ceva mai mult* decât Tricot sau Moraux. Altminteri, originalitatea unui studiu care reia pașii lui Moraux, trimiterile la autorii medievali preluați strict după Tricot sau Allan nu vor produce o operă de exegeză cu o valoare reală, ci o copie cu un statut cultural specific. Nu aş dori nicio clipă să subliniez inoportunitatea studiului realizat de traducător, dar este o evidență pentru lectorul cu bună intenție faptul că studiul domnului Nicolau este mult mai aproape de prima decât de a doua extremă.

Fără îndoială, *plasarea în contextul* traducerilor din Aristotel în limba română a traducerii actuale face din ea, în ciuda acestor scăderi reparabile în cazul apelării unei comunități intelectuale specializate în aristotelism, o operă remarcabilă, mult superioară unor *veteres translationes* cum ar fi *Politica* din anii '20, sau *Fizica* din anii '60, când traducători mult mai îndepărtați de spiritul rigorii se apropiaseră de textul filosofului și privaseră, involuntar, exegeza românească de o tradiție peripatetică apropiată de nivelul decenței.

Aristotel în limba română (II). Cazul „Antet”.

Aristotel a fost tradus în limba română la intervale foarte

diferite de timp și de mâini foarte diferite: de la Constantin Noica (pentru *la tegorii* și *Despre interpretare*) la Stella Petecel (pentru *Etica Nicomahică*) sau la Elefteria Bezdechi (pentru *Politica*), la Mircea Florian (pentru *Organon*) și la D.M. Pippidi (pentru *Poetica*), la N.I. Barbu (pentru *Fizica* și *Despre suflet*): în toate aceste cazuri, traducători cu angajamente culturale foarte diverse au tradus și au instaurat în limba română cele mai diverse terminologii, conducând uneori la echivocitate. Trei traduceri ale *Metafizicii* (Șt. Bezdechi, Gh. Vlăduțescu sau Andrei Cornea) au fost făcut din celebrul text unul care vorbește trei limbi aproape diverse. Această diversitate deconcertantă are drept corelativ și o anumită lipsă de receptivitate a tradiției filosofice românești pentru filosof: primele generații universitare românești au fost atrase în sfera de influență a filosofiei clasice germane, iar o tradiție universitară mai lungă de o generație de studiere a aristotelismului nu există la noi. Unele dintre aceste traduceri, foarte puține totuși, sunt splendide exerciții de interpretare. Altele, în schimb, sunt piese jenante de oscilație între neînțelegerea profundă a sensului filosofic al textelor până la eroarea filologică evidentă. Bineînțeles, efortul unei reluări radicale cade în sarcina urgentă a traducătorilor și a editorilor, iar misiunea lor culturală va avea ca rezultat în primul rând restrângerea imposturii interpreților: când vom avea un Aristotel complet, corect și disponibil în română, nimeni nu va mai putea invoca obscuritatea textelor pentru a ascunde profunda lor necunoaștere, iar exegeza își va avea propriile ei criterii verificabile cu ușurință.

De fapt, teritoriul traducerilor de text filosofic din limba greacă sau latină poate fi supus unor abuzuri frecvente și insistente din cel puțin trei surse. Toate aceste surse produc constant impostura intelectuală datorită absenței unor criterii ferme și explicite a nivelului profesional și datorită lipsei unei reacții publice destinate clarificării pozițiilor și catalogării operelor în cauză. *Prima* dintre aceste surse este filosoful care nu cunoaște temeinic canoanele filologiei clasice: ultimele decenii oferă numeroase asemenea exemple de speculații neîntemeiate filologic. De exemplu, mai vechea traducere a *Politicii* lui Aristotel realizată de Elefteria Bezdechi, reeditată recent la editura „Antet”, la care voi reveni mai jos, se încadrează cu succes în această primă clasă. Eroarea de perspectivă se naște din încrederea în sine a filosofului lipsit de rigoarea filologiei. *A doua* dintre aceste surse este

filologul care își generalizează regulile, văzând în ele întruchiparea absolută a sensului unui text: el crede că textele de istoria filosofiei sunt asimilabile celor de literatură și că, în general, evoluția problemelor istoriei gândirii nu ar fi influențat niciodată semnificațiile termenilor folosiți, care se nasc astfel doar în limba cotidiană. Exemple foarte bune al unei asemenea situații sunt traduceri vechi ale *Fizicii*⁸¹ sau a tratatului *Despre suflet* ale lui Aristotel în limba română, unde numeroasele confuzii conceptuale fac textul obscur și lasă impresia unui autor vetust și care nu mai poate spune gândirii contemporane nimic. Aceste prime două surse au o explicație comună: ele vin din faptul că pregătirea traducătorilor a fost întotdeauna unilaterală, iar dublarea specialității lor a fost urmarea unui efort entuziast și autodidact, dar cel mai adesea supus unui hazard de care reforma studiului instituționalizat poate proteja cu succes.

În schimb, a *treia* sursă este net deosebită de primele două și poate fi amendată mai ușor: e vorba de gestul unor edituri fără personalitate și mândrie academică, sub numele cărora au fost retipărite în anii din urmă o serie de traduceri discutabile, profund amendabile filologic și filosofic, dar de pe urma cărora se mai poate, probabil, obține un profit financiar, indiferent de calitatea intelectuală a lucrării. Voi analiza mai jos două exemple.

I

I

Primul, poate cel mai interesant dintre toate, este cazul *Politicii* lui Aristotel. Editura „Antet” a publicat în repetate ediții (una din ele a apărut în 1996 și mă voi referi la ea în continuare, deși există și altele mai recente), răspândind covârșitor pe piața noastră editorială, sub diferite coperti, traducerea Elefteriei Bezdechi din 1924, apărută la editura „Cultura Națională” din București. Chiar și pentru anul 1924, această traducere reprezenta o gravă eroare filologică și o totală ignoranță filosofică. În primul rând, absența paginatiei ediției Bekker în marginea textului, adică a convenției universale de tipărire a textelor lui Aristotel, face traducerea inutilizabilă științific. În al doilea rând, o curioasă dezordine a textului ne lasă absolut perplecși: cartea a

⁸¹ Aristotel, *Fizica*, traducere de N.I. Barbu, ed. a II-a, editura Moldova, Iași, 1995.

patra apare în locul celei de-a șaptea, a opta în locul celei de-a cincea, iar în interiorul cărților multe capitole apar anapoda. Cauza (nemenționată de editorii de la „Antet”) este ideea (probabil mondenă pentru anul

1924) de a urma ediția lui F. Susemihl din 1872, care încercase acest experiment, ulterior abandonat chiar în lumea savantă germană. Anacronismul unei reeditări a anilor 2000 în lumea noastră mai mult sau mai puțin savantă este, în orice caz, o impostură intelectuală. Apoi, această versiune română se prezintă filologic dezagreabil: lipsa actualizării limbii române, frazarea obscură și poetică, omisiunea unor întregi fraze ale textului grec scot din discuție valoarea lucrării. La toate acestea se adaugă opțiuni ridicole de terminologie filosofică: în loc de „convivi” (în Cartea, I, cap. 1) avem „tovarăși de coșniță”, sau în loc de „comeseni”, oamenii sunt definiți „tovarăși de covată”, omul este un animal „social” iar nu „politic”, și apar termeni ca „revoluție”, „batalion”, „Senat”, „cens”, „republică ideală”, a căror folosire este nu anacronism care face de neînțeles textul lui Aristotel. Frauda editorială se baza, înainte de 2001, pe absența unei versiuni concurente, ceea ce determina o cerere reală a textului pe piața de carte. Ceea ce este însă grav, și demonstrează faptul că răspândirea acestei versiuni are ca fundament doar un interes economic, este că apariția a doua ediții concurente net superioare acestei versiuni vetuste nu a împiedicat editura „Antet” să retipărească și să difuzeze propria versiune. Este vorba de traducerea Ralucăi Grigoriu, de la editura „Paideia”, în 2001, și de versiunea mea, tipărită în ediție bilingvă la editura „IRI” în același an 2001. Cred despre traducerea Ralucăi Grigoriu că este una dintre versiunile foarte bune ale textului, filologic corecte și logic clare. Totuși, amendamente se pot aduce acestei traduceri, și ele ar fi două: o terminologie filosofică discutabilă (în loc de „viețuitor politic” întâlnim „ființă a cetății” pentru celebrul *zoon politikon*, sau în locul „regimului constituțional” întâlnim „republica”, concept anacronic pentru Aristotel); pe de altă parte, frazarea este tipică filologului care nu îngăduie textului să vorbească *doar limba română*, silind expresia în forme topice neobișnuite⁸⁷. Dar cu toate acestea, cred că ambele versiuni recente pot fi utilizate cu succes pentru a explica neinițiatului în mod corect filosofia politică peripatetică, iar conceptele lui Aristotel sunt comprehensibile. O cenzură editorială nu putem exercita asupra nimănui, fiecare este liber să publice din patrimoniul universal pentru

care trebuie sau nu să plătești drepturile de autor, ceea ce dorește, dar publicarea în condiții jalnice a unei opere depășite numai pentru a avea un titlu în circulație este un fapt imoral. Și atunci, cine poate oferi

87 v

Iată un exemplu, un pasaj de la 1288 a, tipic pentru o topică nefirească: „Așadar, cu privire la regalitate – ce varietăți are, aacă nu este folositoare cetăților sau este folositoare, și câtor cetăți, și cum – fie făcute precizări în maniera aceasta”. Fraza putea fi reluată, cred, **într-o** formă mai firească și mai ușor de citit: „Să fie, așadar, precizate astfel cele privind regalitatea, diferențele sale, dacă este sau nu este avantajoasă pentru cetăți, pentru care anume și în ce fel”.

O cenzură morală editurii „Antet”? Evident, nimeni, cât timp comunitatea științifică nu are forța necesară de a clarifica situația, cel puțin făcând-o publică.

Al doilea exemplu este *Etica Nicomahică* a lui Aristotel. Pentru această lucrare, dispunem în limba română de o traducere performantă realizată de Stella Petecel și publicată în 1988 de Editura Științifică și Enciclopedică și reluată de editura IRI în 1998. Față de această versiune, singura rezervă posibilă este absența editării bilingve a textului. În ciuda prezenței în biblioteci a acestei versiuni recente, aceeași editură Antet a retipărit, fără a preciza anul reeditării sau localitatea (deși bănuim după aspectul cărții faptul că ar fi vorba de o apariție din ultimii ani), versiunea semnată de Traian Brăileanu și tipărită la „Casa Școlilor” în 1944. Cred că este o vină enormă față de cultura română pe care și-o asumă editura „Antet” reluând această ediție fără să precizeze măcar sursa ei, fără să actualizeze terminologia românească, fără să explice rolul istoric pe care l-a avut acest text și fără să anunțe măcar pe pagina de titlu sau **într-o** notă explicativă a noii apariții faptul că este vorba despre o reeditare. Figura respectabilă a filologului Traian Brăileanu este cu totul altceva, desigur, decât vehicularea numelui său **într-o** versiune devenită anacronică. Nici aici, numerotația capitolelor nu corespunde ediției de referință, întrucât evoluția standardelor de citare a textului aristotelic a scos din uz în mod firesc versiunile anilor 1880 – 1900, când F. Susemihl încercase și în acest caz o reluare a diviziunii textului, abandonată ulterior. Apoi, terminologia folosită de Traian Brăileanu nu este cea mai avizată. De exemplu, pentru *bouleuesis*, tradus corect de Stella Petecel prin „deliberare”, exista în vechea traducere expresia „alegere voluntară”,

apoi termenul *megalopsuhia* (un important concept al eticii aristotelice și deopotrivă a umanismului renescentist) este reluat de Stella Petecel prin „grandoare sufletească”, dar de Traian Brăileanu, mai confuz, prin „sufletul înalt”, de unde nu mai înțelegem că avem de-a face cu un termen cu o lungă carieră filosofică europeană, ilustrat prin latinul *magnanimitas*; apoi, celebra facultate de cunoaștere practică *phronesis*, care apare în traducerea Stellei Petecel ca „înțelepciune practică”, apare la Traian Brăileanu ca „prudență”, ceea ce creează o echivocitate cu francezul *prudence*, care a putut fi instaurat în franceză cu sensul de cunoaștere practică, dar nu are același sens și în română. Prudența conotează pentru noi un soi de teamă a simțului comun înaintea neobișnuitului și a neconvenționalului. *Prudentia* latină, care traduce *phronesis*, are sensul de capacitate mentală de a judeca particularul, idee absolut revoluționară a lui Aristotel, în contextul în care știința platoniciană se rezuma la obiectele exclusiv universale. Toate acestea fac ca traducerea lui Traian Brăileanu să fie o respectabilă piesă a istoriei (subțirele, de altminteri) a aristotelismului românesc, dar să nu fie o ediție utilizabilă academic astăzi. Din acest motiv, reeditarea ei, cu atât mai mult cu cât nu sunt menționate sursele, are mai degrabă aerul unui profit economic și nu unul științific.

Ambele apariții de la „Antet” aruncă o lumină de improvizatii1 și neștiințificitate asupra studiului aristotelismului. Judecata asupra lor depășește, însă, granița etalonului științei, iar de aici vine și acuzația de imoralitate culturală care le poate fi adresată. La toate acestea s-ar putea ridica un contraargument: dacă nu ne plac versiunile de la „Antet” să le ignorăm și atât, fiindcă o carte va fi editată cât timp își găsește cumpărătorii. Totuși, contraargumentul este inconsistent în cazul nostru particular, deoarece asemenea apariții, cu preț accesibil studentului neinițiat, circulă și închid, poate pentru totdeauna, curiozitatea celor care și-ar putea dedica anii de studiu lui Aristotel. Acesta este poate, singurul motiv pentru care am criticat cele două apariții editoriale care țin, oricum, de o periferie culturală. Nu putem adresa editorilor niciun imperativ, nu putem inventa o protecție a consumatorului de literatură filosofică, dar putem, cel puțin, formula public criteriile unei judecăți exclusive.

[2005]

Aristotel în limba română (III). Cazul „Protreptic”.

I.

Polemica ce pare să se nască în jurul traducerii *Protrepticului* lui Aristotel este un semn de formidabilă sănătate a mediului nostru intelectual. Publicată în această primăvară la Editura Humanitas în versiunea lui Bogdan Mâncă și Cătălin Partenie, lucrarea de tinerețe a lui Aristotel este o provocare intelectuală din mai multe motive:

1. Având la dispoziție din textul original numai fragmentele recuperate de îngemăr During în 1961 din lucrarea omonimă a lui Iamblichos, traducătorul trebuie să opteze în terminologia lui fără un criteriu obiectiv deoarece: **a)** contextul tratatului lipsește sau este greu verificabil; **b)** reperul unei traduceri a principalilor termeni folosind semnificațiile lor din opera matură a lui Aristotel este o reală capcană, deoarece nu este limpede dacă nu cumva tocmai clarificarea acestor sensuri a însemnat maturizarea filosofului; **c)** reperul unei traduceri bazate pe acceptarea semnificațiilor comune și tradiționale a termenilor, așa cum Aristotel putea să îi discute în Academie în perioada redactării tratatului său, este iarăși precar, deoarece în felul acesta traducătorul poate rata tocmai ceea ce este original și propriu în interogația aristotelică.

2. Având la dispoziție o tradiție românească a traducerilor din Aristotel foarte eclectică, cu opțiuni filosofice foarte diverse și cu pregătiri filologice adesea unilaterale ale traducătorilor, reluarea lui Aristotel în limba română a devenit o întreprindere menită să rediscute permanent fundamentele terminologiei noastre filosofice și menită să ne atragă atenția asupra efortului de a provoca experiența gândirii prin alegerea unei limbi necontaminate de clișeele tradiției;

3. Având, în cele din urmă, la dispoziție experiența hermeneuticii filosofice a secolului trecut, este limpede pentru noi că tradiția (chiar și a traducerii filosofice) este o forță redutabilă care ne poate împiedica să gândim dacă o asumăm necritic; tot la fel de limpede este pentru noi că experiența refacerii unei meditații originare poate însemna dislocarea clișeelelor pe care tradiția le-a suprapus peste ea; dar, ceea ce mi se pare extrem de important, mai rămâne limpede și faptul că înțelegerea unei experiențe originare a gândirii ca fondatoare a unei tradiții al cărei rezultat suntem noi înșine este reală dacă știm să nu eludăm tradiția născută din originea pe care o căutăm, fiindcă altminteri nu mai știm în ce raport ne găsim noi înșine, în situarea noastră istorică, cu textul original.

Protrepticul este un exemplu magistral în ilustrarea acestor

dificultăți: fiind vorba de tinerețea lui Aristotel ca autor, de tinerețea aris totelismului ca tradiție (și terminologie) și, implicit, de tinerețea noastră de cultură traducătoare, experiența transpunerii în limba română a acestui tratat este echivalentă unei explicitări a ceea ce este cu adevăr originar în general. Or, acest fapt naște natural polemici și este în sine provocator. Dacă aplicăm întreaga schiță de mai sus unor termeni ai *Protrepticului*, putem înțelege despre ce este vorba: nu este suficient să ne întrebăm cum traducem *arete*, *technè* sau *aletheuein*, ci este important să decidem și poate chiar să explicăm ce înseamnă această decizie în contextele foarte provocatoare pe care le-am schițat.

Faptul că traducerea românească naște replici este, în acest context, firesc și necesar. Replica domnului Andrei Cornea din ID, mai 2005, „*Un Protreptic contra lui Aristotel?*”, care conține 16 obiecții „grele” este, probabil, doar prima și nu trebuie privită sub aspectul întrebării „*Oare au tradus competent sau nu Bogdan Mâncă și Cătălin Partenic tratatul?*” ci sub aspectul întrebării „*Cum îl putem traduce pe Aristotel în limba română pentru a putea înțelege cele trei tinereți pe care le-am amintit mai sus și dintre care ultima mi se pare cea mai dilematică?*”. Scopul articolului meu este dovedirea faptului că trecerea de la prima la a doua întrebare este necesară pentru nivelul discuției, este posibilă datorită virtuților traducerii și este profitabilă pentru maturizarea intelectuală a climatului traducerilor românești din Aristotel.

II.

Pentru a putea dovedi aceste lucruri, îmi propun să formulez mai întâi tipul de hermeneutică căreia îi este supus în particular traducătorul *Protrepticului*, apoi să discut o parte dintre obiecțiile domnului Andrei Cornea la traducerea românească.

Tratatul lui Aristotel este o desfășurare de argumente în favoarea practicării filosofiei. Rădăcina acestor argumente, foarte vizibilă în traducere, este: existența unei ierarhii a realului și ordonarea științelor după obiectul lor impun existența unei științe supreme; dar știința supremă corespunde celor mai înalte facultăți umane, iar exersarea facultăților supreme procură fericirea maximă. De aici reiese că practicarea filosofiei procură suprema fericire și situează omul în proximitatea divinității. Oare se leagă tinerețea lui Aristotel de tinerețea aristotelismului istoric în acest nucleu originar de idei? Răspunsul este afirmativ: coincidența a făcut ca, tot în această

primăvară, editura Polirom să publice tratatul lui Boetius din Dacia, *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, în traducerea lui Mihai Maga. Tratatul este un protreptic al secolului al XIII-lea, născut în aristotelismul laic cel mai pur pe care l-a putut oferi gândirea medievală latină și conține aproximativ aceleași idei ca și *Protrepticul* lui Aristotel: facultățile sunt ordonate ierarhic asemeni universului, facultatea supremă, știința cea mai înaltă și obiectul suprem accesibil studiului corespund și aparțin filosofiei. Tratatul lui Boetius fundamentează o conștiință universitară a intelectualului laic, capabil să își definească propria ocupație în polemică tacită cu teologul și capabil să refacă argumentele aristotelice *sans le savoir* numai fiindcă el cunoaște operele de maturitate ale lui Aristotel. Cum a fost posibilă această operă? Dacă doctrina fericirii contemplative putea proveni din *Etica Nicomahică*, X, totuși coincidența stranie cu tezele *Protrepticului* continuă să impresioneze, iar atunci răspunsul la ultima întrebare ar putea fi: deoarece tezele tratatului pierdut ale lui Aristotel sunt premisele uneori tacite ale întregului *corpus* și ele puteau fi regândite de un continuator inteligent al tradiției.

Prin urmare, existența tratatului lui Boetius din Dacia ar putea dovedi faptul că tezele *Protrepticului* continuă și iau forme mature și explicite în *corpus*-ul maturității lui Aristotel. Aceasta ar însemna că avem o grilă întemeiată pentru a evalua traducerea românească: dacă înțelegem din traducere acest rol al tratatului de origine adesea ambiguă a tezelor maturității filosofice a autorului, atunci traducerea nu poate fi „împotriva lui Aristotel”. Domnul Andrei Cornea lansează în titlul său formula citată: cred că ar trebui lămurit faptul că tocmai prin situația specială a acestui tratat, el este supus unei tensiuni, fiindcă prin natura lui, indiferent de traducere, el este *altceva* decât aristotelismul propriu-zis, iar acest fapt trebuie surprins de traducătorul care se situează fatalmente **într-un** interval marcat de două limite: el trebuie să găsească cuvinte prin care să se îndepărteze suficient de mult de gândirea lui Aristotel pentru a rămâne vizibilă tinerețea acestuia, dar să rămână totodată proxim filosofului pentru a nu îi trăda lamentabil gândirea. Iată de ce:

În *Protreptic* există episoade care pot face deliciul cunoscătorului lui Aristotel: sunt neprețuitele elemente ale gândirii lui care evoluează. Este vorba de sintagme, de exemple, de cazuri tipice ale gândirii lui care în mod evident nu sunt cristalizate, nu și-au „găsit

locul” în sistem sau pur și simplu încă nu au niciun rost vizibil și numai noi, cei care am citit întreaga operă știm ce a vrut să spună Aristotel, dar nu și Aristotel, care își crea de fapt laboratorul cu acest text. Aceasta pare a fi regula jocului: să traduci un sens în timp ce el se constituie Iată câteva exemple care nu ridică probleme de traducere, dar al căror mecanism de constituire al sensului este comun, cred, și pasajelor care ridică probleme și asupra cărora mă voi opri mai jos. În fragmentul

B. 28, Aristotel înțelege că omul împărtășește cu fiara sensibilitatea și rațiunea cu zeul, dar aici nu este încă limpede ceea ce este clar abia în *Politica*, și anume faptul că omul trebuie să realizeze medietatea dintre universalitatea strictă a zeului și particularitatea strictă a fiarei pentru a găsi dreptatea. În fragmentul B. 43, el folosește exemplul Insulei Preafericiților în sensul clasic al locului dezirabil al tuturor excelențelor, dar gândirea lui progresează în *Politica* până la o subtilă ironii în care dorința acestor Insule dezumanizează, deoarece ne lipsește posibilitatea răgazului intermediar între acțiune și repausul absolut și divin. În fragmentul B. 15, Aristotel face elogiul pleoapei pentru posibilitatea odihnei ochiului. Ceea ce se vede aici este că Aristotel este intens preocupat de valoarea pleoapei, dar pe care o valorizează abia în *Despre suflet*: spre deosebire de viețuitoarele cu ochii uscați, umiditatea pleoapelor face acolo ca ochiul înzestrat cu ele să imite negația intelectului mai bine decât alte simțuri și să dea, astfel, o preeminență văzului între alte simțuri, recunoscută, de altfel, și în *Protreptic*. Fragmentul B. 53 spune că omul de rând rămâne la nivelul supraviețuirii (*zen*), dar nu se ridică la nivelul vieții bune (*eu zen*), deși aici distincția dintre viață și viața cea bună este conjuncturală, în vreme ce ea devine piesă importantă în *Etici* și în *Politica*, fiindcă definește însăși esența umanului. În fragmentul B. 84 apare exemplul flautului pentru a ilustra corecta folosire a unui instrument, în vreme ce exemplul face ulterior carieră în *Politica* în descriția statutului specialistului. În fine, în fragmentul B. 101, Aristotel vorbește despre sufletul care doarme și cel care este treaz și exprimă o adevărată platitudine când este părere că sufletul treaz are mai mult acces la adevăr decât cel care doarme. Dar, de fapt, fragmentul este foarte valoros din perspectiva exemplului dat, deoarece el atestă faptul că distincția dintre somn și veghe este o obsesie a laboratorului de concepte aristotelice, iar ea devine în *Despre suflet* exemplul analogic

al raportului dintre suflet și actele lui, unde asemănarea dintre suflet și somn explică motivul pentru care sufletul este un act întemeietor al tuturor posibilităților compusului din suflet și corp.

Acesta pare a fi, în linii foarte generale, modul în care *Protrepticul* este forma vie a unei gândiri în constituire: concepte a căror devenire înseamnă trecerea de la o nedeterminare la o semnificație determinată și cognoscibilă pentru noi abia după ce ea a devenit manifestă. Din acest punct de vedere, mă întreb dacă nu cumva spațiul acestei nedeterminări a sensului în care navighează traducătorul nu se extinde de la nivelul structurilor narative și logice, așa cum le-am prezentat mai sus, și asupra sensurilor termenilor. Dacă această extindere este plauzibilă, atunci opțiunile terminologice trebuie rediscutate și simpla lor critică din perspectiva opțiunilor tradiționale nu exprimă o judecată completă asupra lor.

III.

Singurul regret pe care îl am față de versiunea actuală a *Protrepticului* este absența unor comentarii largi care să facă legătura cu restul operei. Am fi avut atunci motivarea opțiunilor terminologice și spectacolul unei gândiri relevante în toate sensurile tinereții despre care vorbeam mai sus. Dar și în absența acestor comentarii, cred că ambiguitățile sau opțiunile neobișnuite ale traducerii pot fi rediscutate, eventual, sub forma următoarei liste. (Voi împrumuta aici doar parțial structura celor 16 obiecții ale domnului Andrei Cornea, întrucât aș dori ca acest comentariu să nu însemne discutarea unor eventuale erori de traducere, ci aș dori ca el să fie relevant pentru dificultățile hermeneutice pe care le-am semnalat).

1. Traducerea termenului *arete* uneori prin „exelență”, alteori prin „virtute”. În locul traducerii tradiționale prin „virtute”, preferată în mai multe fragmente, traducătorul preferă „exelență” în unele pasaje, de pildă: „când în ceva tot ceea ce este mai bun... își atinge propria exelență etc”. Opțiunea ni se pare corectă din următorul motiv: Aristotel formează în *Etica Nicomahica* un concept al posesiei prin exelență a tuturor virtuților, *megalopsuhia*, în cazul omului. Reluat în tradiția latină ca *magnanimitas*, tradus în română prin „grandoare sufletească” de Stella Petecel în versiunea *Eticii Nicomahice*, termenul a avut o carieră importantă în sprijinirea statutului intelectualului medieval și umanist. El nu apare în *Protreptic*, dar pasajul citat, împreună cu ocurențele termenului *arete*

din fragmentele care urmează ar putea da de înțeles că Aristotel este în pragul elaborării unui asemenea concept al excelenței. Din acest motiv, violentarea tradiției nu este neapărat o problemă, dar o explicație consistentă, eventual în direcția anticipării sensului magnanimității putea fi salutară.

2. Traducerea verbului *aletheuein* prin „dezvăluire” în fragmentul B. 65, în ciuda faptului că în *Sinopsa* tratatului, verbul este reluat prin „faptul de a găsi adevărul despre tot ceea ce este” (p. 35). O notă ar fi fost aici salutară, dar acuzația de „heideggerianism” este, de fapt, o problemă mai complexă. Când am citit prima oară versiunea română am fost șocat de aceeași opțiune și am reflectat la aceeași acuză. Dar din perspectiva hermeneuticii pe care ne-am propus-o aici, nu aş acuza opțiunea de confuzie a jargoanelor filosofice. În fond, problema este să înțelegem textul lui Aristotel, și știm acum că un blocaj posibil pentru noi este tinerețea lui filosofică, iar un altul este șirul tradițiilor care s-au suprapus peste meditația lui originală. A traduce verbul din „a adevăra” este corect și formal ireproșabil, dar traducerea prin „a dezvălui”, doar în acest context particular și cu un comentariu necesar, este mai asumată hermeneutic. De fapt, nu cred că trebuie să ne ferim *a priori* ca de un clișeu de intenția lui Heidegger de a reechivala termenii filosofiei grecești, înțeleasă ca un efort de comprehensiune și nu neapărat de suprimare a tradiției. Dimpotrivă, orice traducător trebuie să facă acest efort, iar în cazul nostru termenul exprimă adevăru I fără a fi neapărat exact: „*Dacă omul este o viețuitoare simplă, iar ființa sa este rânduită potrivit rațiunii și minții, atunci rostul său nu este altul decât aflarea celui mai exact adevăr cât și dezvăluirea a tot ceea ce există*”. De ce „dezvăluire” și nu „adeverire”, sau „formulare a adevărului”? Pentru că definiția adevărului-corespondență din *Metafizica* este mai puțin limpede decât textele din *Despre suflet* relative la efortul intelectului de a ilustra (de a dezvălui) realul: în *Despre suflet*, III, 5 – 6, aflăm faptul că intelectului, prin dualitatea sa fundamentală, corespunde distincției fizice dintre formă și materie, și numai de aceea poate enunța adevărul și, în plus, că el nu enunță adevărat doar ceva despre altceva, ci predică o esență abstractă despre o esență angajată în devenire. Acest mod al enunțării adevărului este un mod de explicitare a realului, de ilustrare a structurii lui fundamentale și, în cele din urmă, de dezvăluire, adică exact ceea ce enunță fragmentul din *Protreptic*. Prin urmare, opțiunea

terminologică discutată este în perfect acord cu hermeneutica istorică pe care o propunem, în ciuda faptului că ea putea beneficia de o explicație care înlătura de la început dificultatea.

3. Fragmentul B. 74 ridică o problemă și mai complexă decât simpla opțiune terminologică și cred că poate fi clarificat prin aceeași hermeneutică. Iată întreg fragmentul: „*Pe de altă parte, ceea ce deosebește viața de lipsa vieții este percepția; noi obișnuim să definim viața tocmai prin prezența percepției și prin puțința de a o avea. O viață căreia i s-a luat percepția nu merită să fie trăită, căci dispariția percepției ar echivala cu însăși dispariția vieții, (s.n.) – hosper anairoumenou tou zen autou dia ten aistesin*”. Obiecția domnului Andrei Cornea la perioada subliniată a frazei este faptul că ea nu este cauzală, ci comparativă participială, iar traducerea corectă ar fi „*în absența percepției, viața nu merită trăită, ca și când, din cauza <extirpării> percepției, viața însăși este suprimată*”. Gramatical, obiecția este coerentă, deoarece *hosper* nu introduce în limba greacă o cauzală. Dar, dacă regândim sensul textului, problemele se multiplică. Știm că în *Despre suflet*, Aristotel susține că diferența specifică a animalului față de plantă este percepția. Ea definește viața. Atunci, absența ei suprimă viața. Prin urmare, absența ei face ca viața să nu mai poată fi trăită, ceea ce suprimă însăși posibilitatea întrebării „oare viața merită să fie trăită?”, fiindcă nu deliberăm asupra a ceea ce este imposibil. Fragmentul poate avea ca sens coerent doar faptul că, fără percepție, nici nu putem discuta dacă viața merită sau nu trăită, dar cu percepția, putem să obținem încă mai mult decât viața. De aceea, expresia „ca și când” din reformulare nu exprimă limpede acest sens, și este un fapt rar (deși nu imposibil) ca ea să introducă un genitiv absolut (*anairoumenou tou zen autou*). Am propune atunci o a treia traducere, prin interpretarea primului genitiv absolut ca perioadă condițională și acceptarea unor virgule după *hosper* și după *autou*: „*Iar dacă percepția a fost înlăturată, viața nu mai merită trăită, tot așa cum <merita trăită> datorită percepției, fiindcă viața în sine este concum> înlăturată*”. Dificultatea traducerii lui *hosper* provine, cred, din modul în care el instituie în frază termenii comparației: este evident illogic ca el să compare faptul că viața nu merită trăită cu faptul că faptul că viața este suprimată, dar este mai logic ca el să compare situația prezentă (înlăturarea percepției suprimă viața) cu enunțul anterior (percepția este definitorie pentru viață și o face să merite a fi trăită). Evident, nu

este vorba despre o simplă comparație, ci de o expresie eliptică al cărei sens devine clar numai prin raportul dintre percepție și viață din *Despre suflet*, III, 13: trebuie să se vadă din acest fragment că, fără percepție, nu există viață, dar în prezența percepției, există mai mult decât viață, adică există actul vieții (*zen*) și posibilitatea vieții bune (*eu zen*), ceea ce este în acord cu sensul general al tratatului, de îndemn la trecerea de la viață la viața cea bună prin filosofie.

4. O problemă care poate fi dezlegată prin aceeași hermeneutică a sensului dezvăluit de opera ulterioară conține ultimul fragment al tratatului. Propoziția *Ho nous gar hemon ho teos* este tradusă de B. Măncă și C. Partenie prin „Căci rațiunea este zeul nostru” și Andrei Cornea preferă „într-adevăr, intelectul nostru este Zeul (sau chiar Dumnezeu)”. Dificultatea ține de pronumele în genitiv plural *hemon*, a cărui poziție ambiguă face ca acordul să fie greu de realizat. Într-adevăr, Andrei Cornea are dreptate, fiindcă un acord strict cu *ho teos* însemna o altă topică (*ho hemon teos*), dar nici traducerea sa nu este certă, căci acordul cu intelectul nu este evident din același motiv (ar fi fost atunci *ho gar hemon nous...*). Rămâne fie situația stranie în care genitivul să fie unul de relație (ceea nu am întâlnit niciodată), fie ca ediția să poată fi emendată prin schimbarea pronumelui în unul în dativ (*hemin* în loc de *hemon*), ceea ce ne-ar duce la formula „intelectul este în noi zeu”. Gramatical, nu putem merge mai departe, dar problema se poate clarifica făcând apel la raporturile dintre intelect și zeu din maturitatea operei lui Aristotel. Știm că el are o origine divină, dar, cu excepția unor rare momente excepționale extatice, el este livrat doar lumii sublunare, structurii compuse a predicăției, asocierii cu imaginea și, în fond, filosofiei. Prin urmare, această natură divină a lui trebuie să explice excelența situării sale în lumea sublunară și demnitatea acestui statut care ocazionează mirarea și filosofia. Dacă spunem „intelectul este zeul nostru” înțelegem că noi limităm sfera divinului la intelect, dacă spunem „intelectul nostru este zeu” înțelegem că noi anulăm valoarea și funcționarea intelectului mundan și îl desprindem de uman pentru a-l asimila transcendenței. În primul caz, *Protrepticul* nu avea de ce să fie scris, fiindcă ne-am fi aflat în posesia definitivă a înțelepciunii, în al doilea caz, nu putea fi scris, fiindcă nu ar mai exista un intelect interesat de lumea aceasta care să practice filosofia. De fapt, Aristotel vrea cu totul altceva, și anume să arate că natura divină a intelectului poate conferi sens filosofiei pe

acest pământ, în această viață, unde se poate obține *eu zen* și unde nu are rost să ne desprindem de trup pentru a elibera sufletul. Fraza care urmează o dovedește cu prisosință: „*Trebuie așadar fie să filosofăm, fie să spunem adio vieții și să plecăm de aici*. Disjuncția ne pune în posesia sensului căutat: dacă filosofăm, nu mai este nevoie să spunem adio vieții, iar atunci sensul propoziției, prin distribuirea pronumelui, nu trebuie să privilegieze niciunul dintre cele două substantive, ci: „*intelectul este, în noi, zeul*”.

De acord, în rest, cu celelalte obiecții ale domnului Andrei Cornea, astfel încât cea mai regretabilă mi se pare confuzia dintre *hoți* și *dioti* din fragmentul B 37, iar în privința traducerii lui *technè* prin „*pricepere*”, cred că este o întreprindere riscată, deoarece termenului conotează într-adevăr priceperea, dar luată ca act propriu-zis exercitat și nu opusă doar „*nepriceperii*”, iar atunci traducerea lui prin „*artă*” era mai potrivită. De la lista obiecțiilor până la concluzia unui *Protreptic contra lui Aristotel* distanța este prea mare pentru ca expresia să fie concludivă. Dar o traducere cu opțiuni filosofice asumate trebuie să beneficieze de comentarii lămuritoare și, poate, de insistente și amicale colocvii anterioare publicării. Primirea explozivă de care pare să se bucure apariția acestei traduceri a unei lucrări de tinerețe a lui Aristotel demonstrează faptul că asumarea tinereții indecise a întregii istorii a aristotelismului corespunde, *în sfârșit*, realizării unei tinereți indecise a mediului nostru cultural, în care suntem finalmente dispuși să ne discutăm public opțiunile de traducere și de interpretare a textelor vechi.

Plotin în diadă nedefinită

Cu câteva zile în urmă, prin amabilitatea colegului meu Adrian Muraru de la Universitatea din Iași, am primit recenzia domniei sale la primele volume ale celor două traduceri simultane din Plotin, cea a domnului Andrei Cornea și cea „*de la Cluj*”, realizată în Centrul de Studii Antice și Medievale din care fac parte. Parcurgând recenzia domniei sale, am constatat faptul că ritmul editorial o depășește: între timp, „*grupul de la Cluj*” a publicat al doilea volum din cele trei propuse, care cuprinde *Enneadele* III-V ale lui Plotin, iar domnul Andrei Cornea așteaptă apariția celui de-al doilea volum al traducerii domniei sale **într-un** interval proxim. Deoarece actualizarea discuției asupra calității celor două traduceri și a sensului întreprinderii noastre merită făcută, și pentru că am o sinceră rezervă asupra tezei

domnului Muraru privind faptul că era mai util ca eforturile tuturor traducătorilor să se unească, jubilez în fața ocaziei de a expune principiile traducerii clujene și de a analiza principiile traducerii domnului Cornea față în față cu rândurile lui Adrian Muraru și cu replica domnului Cornea. Este un fapt extrem de vizibil diferența stilurilor celor două traduceri, iar tezele pe care le voi apăra mai jos sunt următoarele: 1. În ciuda unor erori care marchează limitele umane ale întreprinderii fiecăruia, ambele traduceri și organizări ale tratatelor lui Plotin au funcții culturale proprii: un Plotin original, așa cum poate el poate dialoga independent de experiența istorică culturală cu noi, cu tratatele așezate în ordine biografică, este complementar unui Plotin regândit din perspectiva istorică a *Enneadelor*, cu o terminologie cât mai asumată istoric și mai rigidă filosofic. 2. Stilurile celor două versiuni sunt atât de diferite, creditarea surselor filologice este atât de separată în cele două cazuri, încât prezența în limba română a celor două versiuni ne situează în miezul cel mai avizat al studiilor actuale plotiniene, departe de a fi o „dublare” editorială. Nu cred că este nicio irosire de forțe, nicio sursă polemică între cele două versiuni. Admir efortul domnului Cornea și m-am decis cu mai mulți ani în urmă să mă dedic creării unui climat de profesionalitate în filosofia clujeană (o, *temporal*) prin antrenarea atentă a unui grup de filosofi și eleniști în traduceri din filosofia antică și medievală, grup care trăiește acum experiența traducerii și comentării *Enneadelor*. De fapt, extrem de onorabilă și amabilă

„Confruntare” cu versiunea domnului Cornea era mai de mult timp proiectată, iar din acest motiv, voi relua în rândurile de mai jos textul pe care îl pregătisem pentru această întâlnire la apariția primelor noastre volume. Pe de altă parte, *mi se pare extrem de important faptul că dialogul nostru este public*: pentru a folosi o distincție proprie multor cărți ale domnului Andrei Cornea, numai așa putem dezbate atât *subiectul* nostru (care sunt traduceri noastre tipărite și concrete, cu succesele și erorile lor), dar mai ales *tema* noastră: existența comună într-o cultură fără traduceri fundamentale, fără o tradiție a traducătorilor și fără o școală și un stil al recuperărilor culturale, în care ne putem dezbate și regândi fiecare stilurile și opțiunile filosofice. Așadar:

Editurile „Humanitas” și „IRI” au publicat în anul 2003 două versiuni separate ale unor tratate plotiniene, anunțând fiecare o

traducere completă a întregii opere a lui Plotin în câte trei volume. Versiunea de la Humanitas este semnată de Andrei Cornea, are comentarii masive și ordonează tratatele după o serie pe care Porfir, discipolul lui Plotin, a presupus-o ca fiind cronologică. Versiunea de la IRI este semnată de Liliana Peculea, Gabriel Chindea, Vasile Rus și de subsemnatul, este o versiune bilingvă, cu comentarii restrânse, lăsând pentru ultimul volum partea de aparat critic, care ordonează tratatele lui Plotin în formula, clasică tot după Porfir, a *Enneadelor*, și publică în primul volum primele două *Enneade*. Este, fără îndoială, un eveniment fără precedent în cultura română: două versiuni, din două centre universitare diferite, poate chiar din tradiții de traducere diferite, lucrează la versiuni în limba română ale unui autor care a fost absolut lacunar prezent la noi. Cu atât mai fericită ar trebui să fie posibilitatea unei comparații între cele două versiuni cu cât spațiul filosofiei românești era complet lipsit de rezultatele unui asemenea efort. Totuși, nici receptarea intenției de lucru, anunțată cu timp înainte, nici receptarea apariției volumelor nu a fost pe măsura eforturilor, iar aceasta **într-un** climat cultural în care ne-am obișnuit să traducem autorii vechi sau să scriem cărți despre ei fără ca nimeni să nu aibă o obiecție, o întâmpinare, ceva de zis, de laudat sau de blamat.

Din aceste motive, cel mai important lucru pe care cred că pot să îl fac recenzând varianta lui Andrei Cornea este să discut în prealabil și să întemeiez în mod necesar *criteriile* după care ne judecăm încercările. Cred că tocmai asupra acestui punct suntem foarte precari, iar foarte puținele întâmpinări pe care le-am avut au dovedit aceste lucruri, fie că ele au fost scrise, fie că ele au fost orale. De exemplu, am întâlnit numeroși amici care, aflând că la Cluj am organizat un întreg masterat dedicat antichității târzii pentru a putea traduce Plotin, au gândit acest proiect în inevitabilă concurență cu apariția de la Humanitas; era un fel de zâmbet subînțeles, complice, de mărunță coțăială academică, din care rezulta, în îngusta lor percepție, că marele obiectiv al nostru și al „concurenței” ar fi unul de categoria turnirului. Pe urmă, am întâlnit opțiuni la fel de radicale, pentru care comparația se punea în termenii unei dihotomii definitive (**bun-rău, corect-greșit, „știe dom’le” – „habar n-are”**). Au mai fost și diverse gogorițe („nu se vor vinde”, „piața nu poate înghiți” etc.). **S-a** și scris că versiunea noastră este proastă pentru că nu are destule note de subsol, sau pentru că am urmat o ordine porfiriană și nu alta (**paradoxal, stabilită**

de același), sau că se va adresa unui cerc restrâns pentru că este bilingvă etc. Frecvența acestor intervenții, mai ales orale, a fost uneori stupefiantă și este cel mai important motiv care m-a convins de utilitatea acestei discuții asupra criteriilor urmate în traduceri din Plotin. Aș putea să invoc un număr de asemenea criterii: 1) pluralitatea traducerilor; 2) corectitudinea traducerii; 3) problema gafelor; 4) ordinea de editare a operei plotiniene; 5) stilul și lexicul celor două versiuni; 6) publicul celor două versiuni; 7) miza lor intelectuală. Voi lua pe rând fiecare dintre aceste criterii, chiar dacă unele sunt foarte generale și se aplică oricărei traduceri dintr-un text clasic, iar discuția acestor criterii poate fi doar una de principiu, iar altele sunt mai aplicate celor două cărți și vor duce la observații de amănunt.

Nu este greu de observat că în marile limbi „culturale” traducerile sunt numeroase și apropiate temporal: Faggin și Cassaglia în italiană, Armstrong și MacKenna în engleză, Brehier și Hadot în franceză. Isteria și spaima în fața dublării, prin urmare, ne privește doar pe noi, iar apariția a doua traduceri pe piață nu trebuie să fie semnul unui meci care își cere arbitri, ci a doua eforturi culturale absolut deosebite, a doua travalii pe același text care pot câștiga mai mult consultându-se decât galopând spre o linie de sosire imaginară. Este normal și firesc să avem două traduceri, chiar și din Plotin, deoarece diferența lor poate fi tocmai spațiul unei reflecții pe care soclul unei traduceri unice nu o poate îngădui. Sunt încă numeroase neclaritățile pe care le avem cu noi înșine în istoria filosofiei; să nu le ignorăm părtinind o traducere sau alta. Pluralitatea unor traduceri nu este, așadar, semnul unei erudiții care nu mai are ce face, ci un prim semn al conștiinței intelectuale critice.

În al doilea rând, criteriul corectitudinii traducerii. Deși este invocat adesea drept criteriu infailibil al clasificării unei traduceri, totuși nu cred că el este funcțional aici. El ar fi trebuit aplicat cu succes în alte cazuri, absolut catastrofale, de traduceri din limba latină făcute neavizat și pe care am mai avut ocazia să le amintim. În cazurile de față este vorba de cu totul altceva: traducerea lui Andrei Cornea este o elegantă lecție de traducere și comprehensiune făcută de un clasicist care are în urmă *Republica* lui Platon și *Metafizica* lui Aristotel; nu poate fi vorba de „greșeli” cum vorbim de greșelile din majoritatea altor traduceri făcute din Aristotel, de pildă, în limba română. La rândul nostru, numărul mare de verificări prin care a trecut textul,

lecturi comparate, seminarii comune, lasă o foarte mică posibilitate de strecurare a unor erori de care să se amuze fiecare neștiutor, clasificând îngust și neautorizat o asemenea muncă. Dincolo de criteriul corectitudinii, apar însă alte criterii, ale opțiunilor care angajează presupuziții filosofice diferite. Iar acestea mi se par cele mai interesante.

Andrei Cornea a fost primul care a căutat gafe în traducerea lui Vasile Rus a tratatului „*Despre frumos*”, tipărită cu mai mulți ani în urmă la Oradea. La ele, din păcate, subscriu în totalitate, sper că împreună cu traducătorul însuși: nici eu nu pot lucra prea bine pe ediția de la Oradea. Ele supără cu atât mai mult cu cât ți le descoperi singur, în tăcere, deschizând cartea după ce a fost tipărită; ele pot face antologia unei tristeți și a unei exasperări mai mult decât cinstite: și în volumul de la IRI am găsit două (un „Plotin” scris cu omicron în loc de omega pe contrapagina de titlu și un acuzativ răstălmăcit la pagina 233, cu „frumosul în reminiscență” în loc de „frumosul având ca scop reamintirea”, altele câteva pe care sper să le putem corecta în versiunea definitivă și care, la sute de pagini tipărite, pot cere clemența cititorului român care, din complet neavizat în filosofia greacă cum era cu câteva decenii în urmă a devenit, brusc, hipersensibil). Probabil că ele țin de o fatalitate pe care copiii Evului Mediu o întruchipau într-un mic diavol al erorilor. De aceea, nu le voi număra niciodată pe ale altuia decât dacă numărul lor rupe pragul catastrofei.

În al patrulea rând, problema ordinii de editare a lucrărilor plotiniene. Vreau să îmi afirm convingerea fermă că nu este nici mai rău nici mai bine să publici opera lui Plotin în ordinea presupus cronologică a textelor sau în organizarea porfiriană. Argumentele sunt mai multe. Împotriva publicării „cronologice”, trebuie spus că textele lui Plotin sunt abordări ale unor teme constante, pe care le aproximează sub accente diferite, dar a căror osatură este comună, iar evoluțiile sunt minore. Apoi, Plotin și-a scris cam toată opera în 15 ani, după vârsta de 49 de ani și după un număr de experiențe intelectuale care au putut sedimenta în el constante de gândire. Apoi, Porfir nu avea cum să cunoască exact această cronologie dacă el însuși declară, în paragraful 4 al biografiei sale, că Plotin scrisese când l-a cunoscut deja 21 de tratate (din 64) a căror ordine nu mai era pentru el, așadar, foarte controlabilă. Pe urmă, în tratatul 1, 1, având poziția cronologică

53, există întrebări legate de natura viețuitorului la care găsim răspunsuri în IV, 4, care are numărul 27 în cronologie. Aceasta nu demonstrează o cronologie inversă, ci suspendarea ei prealabilă. Un argument în favoarea editării în *Enneade*: ca și în cazul *corpus*-ului aristotelic, opera lui Plotin primește un sens adesea în funcție de interpretii pe care îi întâlnește. Unul și același text a produs tradiții de interpretare diferită în Evul Mediu latin, când o parte a lui a circulat sub autoritatea lui Aristotel, și altă tradiție când textul a fost reluat în Renaștere de Marsilio Ficino, sau altă tradiție când el a întemeiat neoplatonismul arab, anterior ambelor manifestări occidentale. Ce ne interesează dintr-un text vechi? Modul în care el poate răspunde unor întrebări contemporane? Atunci îl decupăm și îl mutăm în vecinătatea noastră ca atare. Oare ne interesează modul în care el stă la originea unor decizii tacite ale culturii care ne întemeiază și la care putem avea acces interpretându-l din perspectiva efectelor pe care le-a avut el însuși asupra unor cititori ulteriori ai lui? Atunci îi respectăm tradiția de *corpus* și spunem că este mai important să știm cum a circulat opera lui Plotin decât în ce ordine a fost scrisă. Principiul este valabil pentru oricare autor antic și medieval și acesta este, de fapt, unul dintre principiile care ne separă traducerile. El nu este unul necesar, alternativa există oricând, dar discuția asupra lui fixează, în realitate, nivelul la care trebuie să discutăm principiul de organizare a traducerii operei lui Plotin.

Stilul și lexicul celor două traduceri este foarte diferit. Lexicul traducerii la care particip este voit simplificat, folosind puțină eleganță barocă a frazei, lăsând deoparte frumusețea literară a textului, încruntându-se agasat la orice arhaism pe care ceasurile de seară ale traducerii le mai pot strecura în text. Dimpotrivă, acest lexic a devenit un instrument de ridicare la concept a tot ceea ce suna obscur și poetizat într-o traducere brută. De aici până la tehnicizare, simplificare, ruperea frazelor lungi, uniformizare terminologică, nu mai este decât un pas, iar echipa la care particip l-a făcut conștient. Am mers până la amănunte: am preferat pe „cât timp” lui „atâta timp cât”, pe „când” lui „atunci când”, etc., pentru a salva paralelismul strict cantitativ al paginii bilingve. Dimpotrivă, în cazul traducerii lui Andrei Cornea, lipsa textului grec pe pagina „de dreapta” i-a permis un lexic degajat, variat, colorat, foarte plastic și seducător. De fapt, este același stil pe care l-am admirat fără nicio rezervă în *Platou. Filosofie și*

cenzură, în *Scriere și oralitate...* sau în însăși oralitatea absolut singulară și fascinantă a autorului. Dar același stil îmi crează uneori oneste probleme de cititor în lectura lui Plotin. Voi da un singur exemplu, așezând față în față două pasaje din același tratat IV, 8 (6), 4 și 7, în traducerea domnului Cornea și a Lilianei Peculea (ultima, de fapt, o traducere lucrată de cei patru în mai multe întâlniri comune și care a cunoscut multe etape intermediare și poate că va mai cunoaște până la publicarea celui de-al

Versiunea „IRI”:

4. Sufletele particulare, care <își> folosesc dorința intelectuală în conversia lor spre ființa din care provin (...) ele rămân în lumea inteligibilă împreună cu <sufletul> universal și împart cu el domnia în cer, asemeni celor care, alăturându-se unui rege care stăpânește universul, guvernează cu el fără a mai coborî din locurile regale.

7. Tot așa cum procesiunea intelectuală este o coborâre spre o limită inferioară (căci ea nu poate urca dincolo de <intelligență>, ci, acționând de la sine și neputând rămâne în sine, trebuie să ajungă dintr-o constrângere și o lege a naturii până la sufletul care îi este țel și să îi transmită ceea ce este mai presus, iar apoi să revină da sine>), tot așa este și activitatea sufletului: lui îi urmează cele de aici, iar deasupra sa este viziunea celor reale.

Versiunea „Humanitas”:

4. Iar sufletele individuale au o năzuință de natură intelectuală spre reîntoarcerea lor la locul de baștină (...) Ele guvernează în Cer laolaltă cu Sufletul universal, în felul în care /dregătorii/ care sunt laolaltă cu regele tuturor, guvernează împreună cu craiul, fără ca ei să se coboare din palatele regale.

7. (...) Dar, așa cum ieșirea și diversificarea intelectuală reprezintă o coborâre până la ultimul termen care e mai rău – căci nu este cu puțință / pentru Intelect/ să suie peste rangul său, ci este necesar ca el, acționând de la sine și neputând să rămână în sine, să ajungă până la nivelul Sufletului prin necesitatea și legea firii; aici este capătul și finalitatea sa: în acest fel el trebuie să-l ofere pe cel care vine în continuarea sa, după care suie din nou; – ei bine, tot așa este și actualizarea Sufletului: ceea ce îi urmează reprezintă lumea de Aici, iar înaintea de el se află contemplarea celor-ce sunt /ceva/.

doilea volum de la IRI):

Am ales cele două texte fiindcă sunt edificatoare pentru stil. Nu

este vorba de modul în care ele respectă sau interpretează textul grec; ambele au același conținut de idei și traducătorii lor sunt la fel de conștienți de gramatica textului, dar au opțiuni stilistice diferite; în fond, textele sunt atât de diferite, de parcă nu ar fi ale aceluiași autor. Primul text, cel al lui Andrei Cornea, crează o emoție meditativă și atentă, comună cărților autorului-traducător. Textul se lasă citit fluent și fură prin prospețimea stilistică a frazei, dublată de un simț plastic evident. Dar el lasă nedumeriri conceptuale: ce este „baștina” sufletului? Pentru literat, ea este totul, pentru filosof, ea nu este nimic, deoarece problema filosofiei grecești nu prea poate fi numită „problema baștinii” și nici tratatele *Peri archon* nu se vor traduce vreodată, sper, prin „*Despre baștini*”, ci întotdeauna cu „*Despre principii*”. Plotin nu numește în acest pasaj conceptul, ci îl parafrazează (*ex hou egenonto* – „din care s-au născut”, „de unde proveneau”). Pe urmă, este greu de sesizat conceptual faptul că regele și craiul sunt unul și același, deși diversitatea literară este apreciabilă. „Ființele ce sunt ceva” ar trebui opuse ființelor care nu sunt ceva, deși în realitate Plotin opune doar inteligibilul sensibilului, obișnuit de un pasaj din *Sofistul* lui Platon să indice inteligibilul prin participiul verbului a fi, uneori dublat de corespondentul lui adverbial. Ambele texte își au, fără îndoială, frumusețea și justificarea lor, dar ceva le desparte. Tocmai aici cred că găsesc esența radical diferită a celor două produse culturale pe care le discut: ele sunt scrise pentru cititori diferiți.

Îndrăznesc să cred că textul lui Andrei Cornea se adresează aceluiași cititori cărora li se adresa și ediția operelor lui Platon gândită de Constantin Noica în deceniile trecute: un public diferit de angajamentul instituțional (pe care nici nu avea cum să îl aibă atunci, dar acum îl poate avea), pentru care pariul și exercițiul culturii este asumarea radicală a oricărei provocări a spiritului, de oriunde ar veni ea, în care autori ai filosofiei grecești sau de oriunde aievea pot spune lucruri majore pe același plan fără o translație hermeneutică prealabilă. De pildă, citind seria Platon la care mă refer, poți vedea în el un autor care pune problemele fundamentale ale ontologiei, ocupând un loc decisiv **într-o** *philosophia perennis*, dar este mai greu să îl vezi ca precursor al terminologiei neoplatoniciene și mai greu să îl vezi **într-o** construcție istorică și hermeneutică. Este important acest Platon; la fel, este important un asemenea Plotin. Dar nu este totul. **Într-un** sens absolut diferit, am gândit traducerea din Plotin de la Cluj

într-o serie mai largă, mergând spre texte din Aristotel, Proclus, *Liber de causis* și texte din *corpus dionisiacum*, programate pentru anii viitori, texte cu terminologie care trebuie redată în comun și unitar, pentru a deveni inteligibile. Doar înfierbântarea pătimasă de a construi cursuri clare și simple, maxim inteligibile pentru studentul în licență, pentru tânărul care nu are nici voie nici nevoie să stea cu aripile în cer din cauza gnozei căreia i se simte brusc părtaș (**fără** să fie acesta deloc cazul traducerii lui Andrei Cornea, ci cazul celor prea mulți profesori provinciali care au vorbit în universitățile românești despre autorii vechi **fără** să le cunoască textele). De fapt, am tradus pentru studentul care trebuie să parcurgă răbdător, cu creionul în mână, cu conspect și cu acribie, cu dragoste și cu răbdare textul plotinian, jenat de fiecare succes propriu prea rapid și suspect al comprehensiunilor totale.

Citesc cu savoare traducerea lui Andrei Cornea, dar ea ține de un antrenament intelectual superior studiului ordinar al textului. Desigur, acesta este simultan un compliment și o limitare onestă a publicului acestei versiuni. Această limitare angajează finalmente ultimul criteriu pe care l-am propus: presupoziția filosofică a celor două traduceri. Ea este diversă și diversifică traducerile. Am enunțat-o indirect mai sus, sugerând că putem vedea autorii vechi **într-o** condiționare hermeneutică sau **într-o** prezență perenă. În prima variantă, vom traduce totdeauna Plotin neîncrezători în faldurile literare ale limbii române, cu buzele subțiate de precizia conceptului și cu spaima că nu vom fi niciodată îndeajuns de clari. În a doua variantă, vom așeza în Plotin experiența filosofului de pretutindeni, în toată plasticitatea și diversitatea ei.

Prin urmare, nu am nici rezerve, nici ironii de adolescent savant în fața traducerii lui Andrei Cornea. Dar cred în demarcațiile pe care le-am propus. Și mai cred în faptul că fireasca încheiere a celor trei volume de-o parte, trei de alta, nu stă în amuzamentul unei galerii reciproce de marginali, în general destul de nepregătiți în domeniu și care nu își expun în scris opiniile, ci **într-un** colocviu comun pe teme plotiniene. Singura ironie, mai degrabă istorică, privește însăși tradiția neoplatonismului: dacă Unul original este imparticipabil și doar cu diada propriu-zisă începe istoria spiritului, nu văd de ce nu ar începe și istoria traducerilor lui Plotin, chiar și în limba română, cu două traduceri.

[2004]

Un text filosofic al antichității poate fi tradus în două feluri **într-o** limbă modernă, după cum îi concedem puterea de a transmite sensuri. Când credem că, în general, cuvintele vorbesc prin puterea lor originară, că ele își au viața intrinsecă, sau că folosirea lor le uzează și că schimbarea lor **într-un** set terminologic ne poate produce surpriza plăcută a reîntâlnirii unei origini care **s-a** ascuns sub uzura însăși, vom traduce textul lăsând deoparte transmiterea ulterioară a lui și tradiția pe care a instaurat-o, cu speranța regăsirii unei origini pierdute. Dimpotrivă, când credem că sensul este constituit de autorul lui împreună cu tradiția creată pe lectura lui continuă, îl vom traduce urmând fidel această tradiție. De pildă, în primul caz, vom traduce un termen comun, ca *dunamis*, prin *virtualitate* sau *latență*, în al doilea vom rămâne strict în sfera *potentei*. Dar este foarte important să știm că ambele sunt căi întemeiate, deși diferite, și că ele nu sunt căi ale filologiei, ci ale gândirii speculative, asumate și oglindite în reluarea unui text vechi.

Prima variantă este bine ilustrată atât de primul volum al operelor plotiniene tradus de Andrei Cornea cât și de al doilea, apărut recent⁸². Domnia sa reunește în al doilea volum, dintre cele 54 de tratate plotiniene, tratatele 22 – 37. Am avut plăcerea să comentez stilul și opțiunile domniei sale cu un an în urmă, în *Idei în dialog*, când am confruntat deschis această versiune în curs de publicare cu încercarea noastră, a echipei de clujeni, de reluare a textului *Enneadelor*⁸³. Nu voi relua nici tezele acelei confruntări, nici nu îmi pot îngădui aici să ilustrez cu exemple în ce măsură traducerea noastră ilustrează cele două opțiuni spirituale schițate mai sus. Este destul, cred, dacă aş mărturisi că urmarea confruntării a fost, pentru mine, o admirație a alterității provocate de traducerea domnului Cornea.

Există însă un alt aspect care m-a uimit în acest al doilea volum și care mi-a creat emoția unei comprehensiuni a textului lui Plotin la care nu mă gândisem. În introducere, domnul Cornea propune o lectură a temei originare a filosofiei lui Plotin. Astfel, pentru Plafon arhetipul care produce explicația naturii universului este demiurgul care, având în afara sa ideile, produce o lume asemeni unui tehnician

⁸² Plotin, Opere, II, traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, ed. Humanitas, București, 2006.

⁸³ Plotin, Enneade, I¹¹ și III^V, ed. IRI, București, 2003 și 2005.

implicat în realizarea scopurilor lumii sale. De aceea, o analogie devine posibilă: tot așa cum Leibniz îl criticase pe Descartes pentru absența teleologiei universului său, și Platon refuzase modelul universului lui Anaxagoras. De aceea, Platon ar fi deschis calea conceperii unui univers în care creatorul lui este implicat în această lume teleologic, iar Plotin ar fi urmat acest drum, dar depășindu-și maestrul. Tot așa cum, pentru Newton, mai mult decât pentru Leibniz, unitatea lumii este dată de prezența creatorului, la fel pentru Plotin difuzia continuă a unului care rămâne transcendent dă unitatea acestei lumi. Dar (și aici apare interpretarea frapantă) producătorul lumii plotiniene depășește demiurgul din *Timaios*: acolo un producător *conștient* de opera sa vine din arhetipul artizanului, în vreme ce emanația din unul original are ca arhetip creația artistică, a cărei minte inspirată și, în general, *semiconștientă*, produce o realitate căreia gândirea lucidă nu îi este piedică. Exprimând o parte din mistica antichității târzii, o parte din structura însăși a personalității lui Plotin, această temă a semiconștienței creatorului este o bună deschidere a *Enneadelor*.

Argumentul, însă, m-a frapat dintr-un alt motiv: cred că această temă a semiconștienței poate spune și mai mult decât arată studiul citat. Iat-o la Platon: el se întreabă de ce Ahile, cel neconștient în actele sale, are un acces la adevăr mai bun decât Ulise versatilul. Iat-o la Aristotel: gândirea omului se gândește pe sine, uneori, dar *chiar și atunci este încă oarecum în potență*. Iat-o la Cassian: monahul adevărat, când se roagă, nu știe că se roagă. Iat-o la Alexandru din Afrodizia: niciodată reflexivitatea nu este completă, căci ea se ia pe sine doar ca obiect, nu ca substanță. Sau în *Liber de causis*, criticată: numai o *reditio completa* a inteligenței poate asigura creația lumii. Iat-o la Anselm: argumentul existenței divine poate să apară numai când Dumnezeu însuși îl întoarce *de la sine* către el pe Anselm. Sau iat-o la Siger din Brabant, unul dintre puținii medievali care și-o mai amintesc: *reditio completa* este imposibilă, deoarece ea ar anula diferența ontologică și ne-ar face dumnezei.

Dintr-odată, tema devine imensă și se poate constitui într-o istorie specială a reflexivității incomplete, care își găsește o ocurență în studiul domnului Cornea și apare drept cheie de lectură plotiniană. De fapt, iat-o la Plotin însuși, spusă clar în tratatul 46 (*Enneade*, I, 4, 10): „*Cel ce studiază nu trebuie să știe că studiază... nici curajosul că este curajos... și mii de alte exemple. Căci conștiința pune în pericol*

faptele obscure săvârșite conștient, și numai când ea este singură este pură și acționează mai bine". Ceea ce ar putea sugera faptul că istoria conștiinței este paralelă, în definitiv, cu o istorie a uitării de sine.

[2006]

Cu al treilea volum al *Opere*lor lui Plotin⁸⁴, Andrei Cornea încheie un efort singular de traducere și exegeză a tuturor tratatelor pe care tradiția ni le-a păstrat din scrierile unuia dintre cele mai importante nume ale filosofiei antichității târzii. Luate acum împreună, cele trei volume apărute între 2003 și 2009 au toate motivele să suscite un interes imens pentru simplul motiv că ele acționează asupra mediului și limbii filosofice românești în două sensuri: pe de o parte, ele dăruie acestui mediu o operă fără lectura căreia nimic din antichitatea târzie, nici istoria ei filosofică, nici istoria ei religioasă, nu este inteligibil; pe de altă parte, ele forțează acest mediu în direcția unei revitalizări terminologice, ele verifică structura de rezistență a limbajului nostru filosofic și îl încarcă cu experiențe pe care acest limbaj este provocat să le asimileze, transformându-se și reținându-le ca pe o sursă de modelare. Acest ultim volum, cu tratatele 38 – 54, conține textele pe care Plotin le-ar fi redactat în ultima parte a vieții sale, în care conceptele construite de-a lungul întregii sale vieți operează cu sensuri acum definitive.

Am mai avut bucuria de a scrie despre traducerea lui Andrei Cornea în 2003 și în 2006, când au apărut celelalte două volume. În fiecare dintre cele două situații, am putut remarca un fapt comun, care dă esența pariului intelectual făcut de Andrei Cornea în toate traducerile sale de filosofie antică, de la *Republica* lui Platon la *Metafizica* lui Aristotel, pariu vizibil din plin și în versiunea actuală a operei lui Plotin: avem de-a face cu elanul unei comprehensiuni directe, simple, care suprimă hermeneutica istorică văzând în ea o sumă a experiențelor de decizie lingvistică și comentariu care ne pot altera accesul la original. Aristotel ne vorbește în *această Metafizica* obligându-ne să gândim conceptele lui în termeni cu care tradiția nu ne-a obișnuit, iar traducătorul ne pune astfel în fața unei prospețimi de gândire pe care mizează pentru a provoca înțelegerea bruscă a

⁸⁴ Plotin, *Opere*, III, traducere, lămuriri preliminare, studiu și note de Andrei Cornea, ed. Humanitas, București, 2009.

sensului: **într-o** asemenea logică, *circumstanța* și *latența* funcționează, de exemplu, pentru clasicele *accidens* și *potenția*. La fel se petrece cu Plotin: *cele ce sunt ceva* țin locul aici, de exemplu, *ființelor*. Spaima de a nu „omorî” (p. 17) conceptele îl determină pe Andrei Cornea la suspendarea tradiției hei meneutice. Rezultatul este evident enorm și merită admirația infinită pentru că acum avem înaintea vocea articulată a filosofiei antice în versiunea aceluiași traducător, chiar dacă avantajul înțelegerii tranzistortiv este contrabalansat de întrebarea, firească, dacă o asemenea lectură esic și o cheie utilă pentru lectura comentatorilor greci și latini.

Fiecare dintre cele trei volume are câte un studiu în care Andrei Cornea face câte un pas spre Plotin. În primul, avem o discuție detaliată a ierarhiei plotiniene. În al doilea, o splendidă analiză a arhetipului creatorului (care este, aici, mintea inspirată, deosebită de demiurgul platonician). În ultimul volum, firesc, un studiu a ceea ce rămâne la capatul creației: materia și răul, cu o descriere plină de subtilitate a tuturor ispitelor dualismului învecinate cu scrisul plotinian. Teza principală a studiului, vizând monismul lui Plotin, arată că materia și răul funcționează ca un rest al emanației Binelui, iar în felul acesta materia devine o neființă relativă, comparabilă, **într-un** sens, *chorei* platoniciene. Gândind o asemenea unitate a sistemului, Andrei Cornea ne oferă implicit I și garanția unității întregii sale opere de traducere: un Plotin unitar, făcut să își exprime univoc tensiunile și soluțiile **într-o** limbă pregătită să îl asimileze și să se înnobileze prin aceasta, ridicându-se și ea *măcar* la nivelul de neființă relativă între limbile filosofiei.

[2009]

Augustin, *De doctrina christiana*, în traducerea românească

Editura Humanitas a publicat recent traducerea reputatului clasicist Marian Ciucă din Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*⁸⁵. Traducător, între altele, al dialogului platonician *Theaitetos*, profesorul M. Ciucă prezintă cititorului român una dintre capodoperele augustinene și unul dintre textele fondatoare ale

⁸⁵ Sfântul Augustin, *De doctrina christiana*, Introducere în exegeza biblică, ediție bilingvă, stabilirea textului latin, traducere, notă asupra ediției și indici de Marian Ciucă, Introducere, note și bibliografie de Lucia Wald, ed. Humanitas, București, 2002.

culturii medievale **într-o** ediție bilingvă elegantă, corectă din punct de vedere filologic, cu un aparat critic și o bibliografie impresionantă, dovadă a unui studiu îndelungat și minuțios al operei augustinienă. Introducerea, notele și bibliografia sunt semnate de Lucia Wald, iar stabilirea textului latin, traducerea, nota asupra ediției și indicii de Marian Ciucă. Prezența unui asemenea text în limba română, contextul apariției, cele câteva mărunte remarci de ordin filosofic care se pot face la adresa traducerii suscită o meditație mai largă asupra modului în care cultura română receptează traducerea filosofică și, în particular, traducerile din Sfântul Augustin.

De doctrina christiana este tratatul prin care Sfântul Augustin enunță o întemeiere a gândirii ca hermeneutică a textului sacru, îi stabilește regulile și propune principii de transmitere didactică a ei. Încadrând experiența artei retoricii în noul proiect hermeneutic, Sfântul Augustin lansează un program filosofic de stabilire a sensurilor multiple ale textului sacru, pledând pentru acceptarea caracterului multiplu al acestei interpretări. Prezența unui asemenea text în limba română trebuie să satisfacă, din aceste motive, mai multe exigențe: să clarifice proiectul hermeneuticii augustinienă, să indice traseul pe care acest text întemeiază discuțiile medievale asupra statutului teologiei ca știință purtate în secolele XII-XIII și să ofere cititorului o terminologie unitară care să redea textul Sfântului Augustin unui circuit savant în mai mare măsură decât circuitului afectiv-pietist cărui i **s-a** adresat o parte a traducerilor augustinienă mai vechi.

Cultura română a beneficiat de traduceri foarte numeroase din cultura augustiniană, chiar dacă nu există încă, după știința noastră, un nomenclator limpede al tuturor textelor disponibile în limba română (așa cum există deja, de exemplu, pentru Sfântul Toma din Aquino).

Preocuparea pentru Sfântul Augustin este întărită de două monografii originale, semnate de Alin Sebastián Tat (*Sfântul Augustin și filosofii*/, ed. Galaxia Gutenberg, 2002) și de Anton Adămuț (*Filosofia Sfântului Augustin*, ed. Polirom, 2001). Preferința pentru acest autor al Evului Mediu a provenit în mod original, probabil, dintr-un soi de simpatie față de instaurarea subiectivității și de primatul afectivității afirmate în opera augustiniană, concepte mult mai interesante pentru moder unitatea filosofică instalată tardiv în cultura română decât construcțiile scolasticii. Diversitatea traducerilor a creat un teren deschis celor mai variate stiluri de traducere, de la o latinizare radicală

a lexicului folosii în traducere (stil adoptat de Vasile Sav în volumele care deschid proiectul unei traduceri complete a operei Sfântului Augustin la Editura Dacia), la o folosire a terminologiei pietiste ortodoxe în traducerile lui N. Barbu (**într-o** mai veche traducere a *Confesiunilor*) și, în fine la un limbaj decent al unei terminologii conceptuale care să poată atesta calitatea Sfântului Augustin de întemeietor al câtorva teme fundamentale ale culturii medievale (este cazul recentei traduceri din *De doctrina christiana*). Între aceste extreme, **s-au** încercat totale stilurile, toate formele de exprimare terminologică.

Consecința imediată a acestei varietăți este o impresie de eclectism problematic al textelor Sfântului Augustin însuși, fapt care creează o premisă dezavantajoasă în încercarea de întemeiere a unei exegeze augustiniene în cultura română. Cauzele acestui aspect sunt emblematice pentru o situație de fapt în producția de traducere filosofică în limba română: absența unei receptări critice, a unei școli de traducere a textului filosofic vechi (greco-latin), caracterul nesistematic al proiectelor de traducere. Citim *Confesiunile* în excelenta traducere a profesorului Eugen Munteanu și *De doctrina christiana* în traducerea prezentă, dar *Solilocviile* **într-o** traducere ezitantă și cu un aparat critic discutabil, *De musica* **într-o** limbă română foarte diferită terminologic de ceea ce am numi un stil riguros conceptual. Fără a ne permite judecăți de valoare sau opțiuni definitive, diversitatea acestor stiluri nu poate produce decât insuficiența unei perspective unitare asupra operei Sfântului Augustin și, în cele din urmă, o nouă ratăre a receptării profesioniste a Sfântului Augustin în cultura română. (Scriem aceste rânduri asumând efectiv principiul conform căruia impostura și provincialismul din filosofia românească academică ține în primul rând de traducerile proaste și dezorganizate din autorii clasici).

Apoi, sesizăm în aparatele critice ale traducerilor (atunci când ele sunt profesioniste, și este cazul primelor citate) numeroase referințe la alte pasaje augustiniene corelative celui adnotat, trimiteri la surse latine ale filosofiei sale, dar foarte puține trimiteri la sursele neoplatoniciene și aproape niciodată nu întâlnim trimiteri la dezvoltarea pasajelor augustiniene în gândirea medievală, ca dovadă a faptului că această filiație este puțin cultivată în cultura română și interesează prea puțin modul de receptare al filosofiei Sfântului

Augustin. Dar, dacă suntem de acord cu principiul conform căruia sensul unei afirmații este adesea condiționat de dezvoltarea lui istorică, atunci evaluarea influenței textelor augustiniene din perspectiva culturii medievale ulterioare ar fi un fapt imperios necesar. De exemplu, putem discuta despre caracterul oportun al traducerii unui pasaj tocmai din *De doctrina christiana*, I, 8, unde distincția dintre *peregrini*/ *în patriam* este tradusă cu cuplul terminologic *călători*/ *în țara noastră*, ceea ce este corect din punct de vedere formal, dar blochează înțelegerea modului în care această relație a rodit în mistica victorină, de pildă, prin distincția *în via*/ *în patria* (pe cale/ în patrie), unde deosebirea se referă la statutul vieții pământene și a celei din paradis, care este văzut aici ca „țară a tatălui”, reflex târziu al interpretării plotiniene a transcendenței platoniciene a lumii inteligenței ca loc ce aparține Tatălui transcendent. Traducând *patria* prin „țară a noastră”, în ciuda corectitudinii gramaticale, sensul teluric al „țării” pierde conotația paternității transcendente, care tocmai că nu este a noastră. Un alt exemplu: în aceeași *De doctrina christiana*, I, 15, Sfântul Augustin se referă la Dumnezeu ca la *aliquid quo nihil sit melius atque sublimius*, ceea ce în traducerea românească devine „ceva mai bun și mai sublim decât orice altceva”, deși o traducere impusă de o urmare strictă a gramaticii ar fi condus la formula „acela decât care nu există nimic mai bun și mai sublim”, ceea ce construiește o semnificație diferită. Ar fi fost loc, probabil, aici de un comentariu care să arate că intenția Sfântului Augustin a fost aceea de a da un nume simultan pozitiv și negativ transcendenței, că formula filologică are rădăcini în Plotin și se află în mai multe tratate augustiniene și că ea a dat la Sfântul Anselm un celebru argument al existenței divine. Desigur, traducerea românească este corectă, dar ea închide poarta receptării sensului istoric al textului.

Nu este cazul aici să aducem remarci negative traducerii acestui tratat, realizată în cel mai înalt grad de profesionalitate pe care l-au atins în ultimii ani traduceri din Sfântul Augustin în limba română, ci este vorba mai degrabă de a sublinia cu ocazia acestei apariții editoriale caracterul improvizat în care se traduce din Sfântul Augustin și, în general, din autorii antici, fără un program și o unitate terminologică, fără o instanță critică în stare să deconstruiască metodele adoptate și să le enunțe presupuzițiile tacite. O asemenea schimbare, probabil, ar trebui să aibă următoarele trăsături: ea ar

trebui să fie inițiativa unui colectiv și nu a unei persoane, ar trebui să fie susținută de un program național de traduceri (personal, pledez pentru ideea că este mai de folos pentru cultura română să inițiem un program de traduceri profesioniste din textele fondatoare ale culturii europene decât să cheltuim inutil în reeditarea textelor vetuste ale culturii române care au făcut parte odată dintr-o panoplie a unei spiritualități naționale din care nu a mai rămas decât o fantomă fără sens actual) și, în cele din urmă, să fie rezultatul efortului unei singure generații. Probabil, forța catalizatoare a traducerilor ține de *rapiditatea* cu care sunt ele făcute, deoarece, realizate rapid, ele pot fixa contextul unei terminologii și pot asigura o sinteză intelectuală, aspecte fatalmente pierdute în ediții proiectate pe mai multe decenii. Fără un asemenea program, se pot acum traduce (ca să ne rezumăm la Sfântol Augustin) lucrări cum sunt *Confesiunile*, *De libero arbitrio* sau *De doctrina christiana*, dar niciodată nu vor putea deveni performanțe traduceri de un tratat cum sunt *De trinitate*, sau *De civitate Dei* (vezi eșecul lamentabil al traducerii unei prime părți a acestui din urmă text la Editura Științifică cu mai mulți ani în urmă, comparabil doar cu caracterul total neștiințific al traducerii la aceeași Editură a unei părți minuscule din *Summa theologica* a Sfântului Toma, traducere de care s-a amuzat recent într-un serial din „V'fifra” dl. Vasile Sav).

Este evident că traducerea tratatului *De doctrina christiana* este una dintre performanțele cele mai reușite în traduceri augustinene. Tocmai din acest motiv, dorim să salutăm apariția acestui volum exprimându-ne așteptarea unei noi atitudini culturale, mai sistematice, mai mature terminologic și cu standarde critice mai larg asumate în recuperarea autorilor fundamentali ai tradiției europene.

[2004]

De libero arbitrio și studiile augustinene

Recent, editura Humanitas a publicat versiunea bilingvă a tratatului *De libero arbitrio* al Sfântului Augustin, în traducerea lui Gh. I. Șerban⁸⁶. Apariția este un bun prilej de jubilație intelectuală a cititorilor lui Augustin, de meditație asupra valorii acestei ediții, de

⁸⁶ Sfântul Augustin, *De libero arbitrio*, ediție bilingvă, studiu introductiv, traducere și note de Gh. I. Șerban, control științific de Lucia Wald, ed. Humanitas, București, 2004.

reflexie asupra receptivității în raport cu augustinismul în cultura română, dar este și locul potrivit al unor remarci despre nivelul de competență al celor care abordează literatura filosofică latină în traduceri românești și a circumstanțelor în care aceste traduceri apar.

Cu acest volum, avem înaintea ochilor, fără îndoială, rodul unei munci de o acribie filologică reductibilă, cu o sonoritate în limba română demnă de cele mai riguroase idealuri de claritate conceptuală, corectitudine gramaticală, proporție estetică, atenție asupra sensului și profesionalitate a traducerilor. Gh. Șerban, traducător și al *Confesiunilor* în limba română, a dat o traducere a dialogului augustinian care face parte dintre cele mai performante traduceri din Augustin dintre câte avem.

Există câteva circumstanțe în care această traducere apare, poate la fel de importante ca și traducerea însăși. În primul rând, volumul urmează ediției bilingve din *De doctrina christiana*, publicată anul trecut în aceeași colecție în traducerea lui M. Ciucă și care, în ciuda unor rezerve conceptuale pe care le-am formulat la apariția volumului, pare să sugereze intenția editurii de a publica cele mai importante texte ale Sfântului Augustin în colecția „Paradigme”. Probabil că, dacă acest lucru se va petrece, ar fi excelentă abordarea textelor augustinene majore, cum este importantul tratat *De trinitate* sau, pe de altă parte, esențialul *De civitate Dei*. Înșir aceste titluri deoarece apariția de față se produce într-o circumstanță și mai determinată.

Practic, în ultimii paisprezece ani, Sf. Augustin a fost „vizitat” de mai mulți traducători și mai multe edituri, iar constatarea statistică aduce cu sine cel puțin o îngrijorare profesională. Cu ani în urmă, Editura de Vest din Timișoara debuta cu o versiune absolut discutabilă și amuzantă a *Solilocviilor*, în traducerea lui Dan Negrescu, mai recent, editura Dacia din Cluj a publicat și ea o serie de șase volume ale *Operei omnia* augustinene, proiect început, dar fatalmente suspendat prin dispariția prematură a regretatului nostru coleg Vasile Sav. Editura Polirom a publicat și ea câteva volume din Sf. Augustin, volume de o ținută foarte serioasă profesională. Alte edituri mai mărunte au început și ele. Editura Științifică s-a lansat într-un prim volum din *De civitate Dei*, cu o traducere obscură și cu un aparat critic mult sub nivelul inocenței, după care nu a mai urmat nimic. Lista este mai lungă,

iar editura Anastasia pregătește acum traducerea micului tratat *De naturii boni*. O asemenea dezordine accidentală în reluarea operei augustinie ne poate avea, pe lângă aerul ei pestriț și simpatic, consecințe culturale previzibile: fie vom lăsa totul deoparte și vom înființa o comisie de retraducere a întregului *corpus*, fie vom petici prin traduceri repetate, ceea ce avem deja. În prima variantă, timpul dilatat al proiectelor autohtone va face, probabil, ca împlinirea ei să ne depășească cu mult moartea, iar în cealaltă variantă, vom avea întotdeauna un *corpus* augustinian incomplet și neconcordant. De ce este foarte important acest aspect și de ce folosesc tocmai această ocazie ca să o afirm? Pentru că tocmai consecințele ei afectează deplin calitatea apariției dialogului *De libero arbitrio*.

În primul rând, traducând fără discernământ și plan, traducătorii nu vor avea opinii unitare asupra textelor, iar acest lucru poate fi simțit la nivelul diferenței dintre versiuni. În al doilea rând, caracterul nesistematic al preocupărilor augustinienne de la noi a dat naștere unei stări paradoxale. Niciunul dintre traducătorii lui Augustin în limba română nu are vreo intervenție exegetică prealabilă, în care să dovedească cunoașterea unor aspecte mai subtile și mai relevante filosofic ale augustinismului, pentru a trece *ulterior* la opera de traducere. Pe de altă parte, niciunul dintre cei care au scris despre Sfântul Augustin⁸⁷ în limba română nu a produs traduceri. Desigur, ar fi dezirabil ca aceste două preocupări să se însoțească reciproc. Dar teza pe care vreau să o argumentez este faptul că disocierea lor are consecințe absolut stânenitoare în traducerea și îngrijirea textelor augustinienne.

Acest efect nu este doar relativ la traducerile din Sfântul Augustin. Încă în acest caz există o mai mare permisivitate din cauza limbajului retoric al textelor augustinienne, foarte accesibile filosofic, dar nota generală a traducerilor din greacă și latină în limba română revine la texte în care neînțelegerile surselor provin din necunoașterea sensului lor istoric. Faptul că nu avem filosofi buni cunoscători ai limbilor clasice și nici clasiști versați în problemele istoriei filosofiei

⁸⁷ Deocamdată singurele referințe care merită să fie luate în considerare în anii din urmă sînt lucrările lui Anton Adămuț de la Universitatea din Iași (cu *Filosofici Șprițului Augustin*, ed. Polirom, Iași, 2002) și ale lui Alin Tat de la Universitatea din Cluj (*Sptul Augustin și filosofia*, ed. Viața creștină, Cluj, 2003).

provine dintr-o regretabilă atitudine a strategilor învățământului românesc, pentru care limbile clasice sunt în declin instituțional pretutindeni în țară, secțiile de specialitate nu pot produce specialiști deoarece ele nu sunt cuplate în programele de studiu cu filosofia, istoria sau teologia, iar dacă reușești să entuziasmezi vreun student să urmeze limbile clasice ca a doua specialitate, el va trebui să plătească taxe exorbitante și, cel mai adesea, să renunțe. O asemenea situație este precedentul sigur al unui viitor în care vom avea, ca și azi, clasiști adesea buni care fie traduc texte filosofice în jargonul poetului Mumuleanu, de acum două secole, fie că le traduc fără să le înțeleagă. Impactul unei asemenea situații are câteva efecte regretabile și asupra versiunii din *De libero arbitrio*.

Claritatea și frumusețea traducerii este umbrită de o serie de remarci șocante pe care le întâlnim în studiul introductiv al volumului. În *Nota asupra traducerii*, traducătorul afirmă că versiunea sa este prima în limba română. Afirmatia este falsă, regretatul Vasile Sav a publicat deja o versiune la Editura Dacia, tot bilingvă, cu doi ani în urmă. Este adevărat că editura Dacia se află într-un declin de profesionalitate continuu, iar față de traducerea lui Vasile Sav ne putem exprima multe rezerve; dar ea este anterioară celei de la Humanitas. În aceeași notă a traducătorului, întâlnim o afirmație care ne trezește amintiri foarte neplăcute legate de o serie de referințe ale exegezei ortodoxe românești, intens confesionalizate și ideologizate, față de augustinism: „Ca și în cazul altor traduceri din Sf. Augustin, problemele teologice controversate dintre tradiția teologică apuseană și cea răsăriteană – au fost analizate și rezolvate în concordanță cu gândirea teologică a perioadei patristice comune (...)”. Cum adică „rezolvate”? Sonoritatea inchizitorială a verbului este foarte departe de standardul academic al unor studii augustinieni onorabile. Remarca se confirmă când, în paginile următoare, întâlnim afirmații asemănătoare: „abia în partea ultimă a vieții și a creației sale, Augustin va comite cele trei mari greșeli ale concepției sale teologice: despre grație și har, despre purcederea Sf. Duh și de la Fiul și cea despre predestinație”. (p.22) Aerul de „greșeală” pe care Sf. Augustin ar trebui să o ispășească, eventual, odată intrat în cultura română, nu poate însoți sub nicio formă o lucrare de ținută științifică acceptabilă, așa cum probabil își propune să își editeze volumele prestigioasă colecție „Paradigme”. Numele ei este numele construcțiilor posibile de idei, în

care judecătorul îngust, neavizat, necunoscător și indispus să discute ideile **într-o** istorie indiferentă la criteriul amendamentelor locale nu are loc. Vocabularul frazei, de la „greșeală” la etern stridentul și indezirabilul cuvânt „a purcede”, nu poate avea nimic comun cu studiile augustinienne. Un asemenea gen de abordare este dublat de o dizertație introductivă în care periplul dezordonat prin istoria filosofiei nu poate întemeia nicio exegeză cu sens a textului. De pildă, autorul afirmă (p.13) că înainte de Sf. Augustin, „libertatea se întemeiază deci pe necesitatea înțeleasă”, făcând aluzie la un *topos* filosofic care ține de o cu totul altă familie de idei. Totuși, autorul este convins de oportunitatea observației și continuăm informându-ne că „sistemele filosofiei antice” cochetau cu fatalismul: generalizarea stoicismului la nivelul întregii antichități e un abuz iar „sistemizarea” întregii filosofii antice este unul și mai mare. De fapt, **într-o** lume științifică în care se fac referințe la pasaje, la fragmente, poate chiar la școli și influențe, aceste afirmații sunt generale și inexacte. Mai mult, aflăm cu stupeoare pe aceeași pagină „Toate culturile vechi sunt dualiste”. Care este baza acestei informații incredibile? Aflăm din rândul următor: „Ele explică nașterea universului prin confruntarea a doua principii antagonice: binele și răul”. În afara faptului că afirmația rămâne științific suspendată, deliciul termenului „antagonice” trebuie lăsat în seama exegeților limbii de lemn a deceniilor trecute. Pe pagina următoare, aflăm o trecere în revistă a filosofiei antice (Platon, stoici, epicurei, sceptici și materialști). O taxonomie, fără îndoială, revoluționară. Absența lui Aristotel, tratarea superficială a celor amintiți ascunde în realitate faptul că autorul studiului nu și-a pus niciodată problema dacă libertatea arbitriului era într-adevăr o *problemă* pentru filosofia antică. Dintre gânditorii materialști (sic!), lui Heraclit îi sunt atribuite diverse idei dualiste din care se conchidem, probabil, preocuparea Obscurului pentru liberul arbitru. Desigur, nimic mai fals decât aceste afirmații. Citind mai departe, ne sporim deprimarea prin lectura altei propoziții (p. 18): „Augustin pare să fi fost influențat și de doctrina referitoare la suflet expusă în Eneada (sic!)”. Mai întâi, nu „pare”, ci sigur că Sfântul Augustin este unul dintre produsele principale în tradiția latină ale neoplatonismului grec și că acesta din urmă a supraviețuit și prin *corpus*-ul augustinian în Evul Mediu. Apoi, Plotin nu are nicio lucrare numită „Eneada”, iar „Eneada” I nu are, cum stă scris cu un rând mai sus, „cartea a VIII-a” ci *Enneadele*

lui Plotin sunt o colecție de tratate separate. La pagina următoare, suntem lămurii bibliografic: Ni se spune în nota 29 că „sursa principală a paginilor următoare” este lucrarea din 1937 a lui

C. C. Pavel, *Problema răului la Fericitul Augustin, studiu de filosofie morală*. Desigur, o autoritate de referință în augustinismul contemporan, soluție optimă pentru o compilație a anului 2004. Fără să insistăm, nu putem să ne abținem de la citarea unei alte enormități, în care „Filosofia antică identifica răul cu materia” (p. 28). O generalizare stupefiantă care nu mai cere comentarii.

Este adevărat, există în studiu o sumară și echilibrată prezentare a problemei liberului arbitru la apologeți și Părinți. În schimb lipsesc din studiul introductiv legăturile necesare cu discuțiile similare despre liberul arbitru din contextul filosofiei antichității târzii, pasajele despre Plotin, Proclus, Nemesius, sau cât de cât o clarificare a moștenirii medievale a tratatului augustinian (Anselm, Hugo din Saint Victor, Bonaventura). În schimb, este citat frecvent pasajul din *Isaia*, 7, 9, *nisi credideritis, non intellegetis*, fără să aflăm că el este istoria unei neînțelegeri, avem pasaje din *Hamlet* care deslușesc sensul tratatului (nu mai departe de alternativa „a fi sau a nu fi”), precum și o serie de observații total nelalocul lor: un Augustin cu viziuni ecologice (p. 37), Plotin, „un pesimist individual” (p. 41) și o viziune imprudent triumfalistă în care creștinismul devine depășirea fatală a neoplatonismului. Un asemenea discurs rudimentar din punct de vedere istoric culminează cu o afirmație incredibilă: „Din substanța gândirii lui Augustin s-au hrănit multe spirite europene. Unele dintre acestea, precum Anselm, Toma d'Aquino, N. Berdiaev, S. Bulgakov și alții au dat problemei răului soluții și explicații corecte. Altele însă, precum Leibniz, Schopenhauer, Jansenius, E. Von Hartmann și protestanții în general au oferit soluții greșite”. Suntem edificați. Nu mai există nimic neclar în problema răului, iar continentele total diferite ale istoriei filosofiei sunt definitiv și triumfal unificate sub numele generos de „europene”.

Bibliografia acestei lucrări este defectuoasă. Ea nu conține lucrările de referință în domeniul studiilor augustinene, singurele care pot da seamă de sensul acestui tratat, dar presară titluri irelevante în cazul de față, de pe la începutul secolului XX în cel mai bun caz și fără referință la acest tratat. O notă frapantă o oferă citarea Lui Henri I. Marrou cu celebra *Sfântul Augustin și sfârșitul culturii*

antice, un text celebru a cărui urmă nu o regăsim în construcția studiului, care se rezumă la o istorie a filosofiei citită, în cel mai bun caz, în *Prelegerile de istoria filosofiei* a lui Hegel, lucrare care nu mai poate avea azi nicio relevanță informațională în studiile antice și medievale.

Am enumerat toate acestea dintr-o sinceră dragoste de profesionalitate a gestului cultural al editării uneia dintre cele mai importante texte ale Sfântului Augustin. De neștiință nu este vinovat traducătorul, ci vina o poartă un sistem al studierii, cercetării și editării textelor vechi: este dezirabil și adesea necesar ca traducătorul să înțeleagă ceea ce traduce (deși reușita traducerii este, în acest caz fericit al traducerii lui Gh. 1. Șerban, independentă de nivelul studiului). Dar redactorii de carte? Dar „controlul științific”? Sau, poate că acea minimă formație filosofică sobră pe care structurile noastre de învățământ universitar ar trebui să o ofere măcar celor formați în alte generații, aici lipsesc.

Patru volume în „Biblioteca Patristică”.

Patru apariții de excepție propuse de editura „Anastasia” în anul 2004 se constituie într-o colecție nouă, „Biblioteca Patristică”. Aparițiile sunt absolut remarcabile și merită o discuție atentă a conținutului lor dar, separat de aceasta, și o analiză responsabilă a unității colecției și a locului pe care ea îl poate ocupa în viața editorială și culturală. Este vorba de Augustin, *Despre natura binelui contra maniheilor*, traducere de Cristian Șoimușan, cu comentarii de Bogdan Tătaru Cazaban, Ieronim, *Comentariu la Cartea profetului Iona*, traducere de Dan Batovici, ediție îngrijită de Octavian Gordon, Grigore de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, traducere de Ioan Pătrulescu, comentarii de Cristian Bădiliță, Ioan Damaschin, *Despre cele două voințe ale lui Hristos*, traducere de Olimp N. Căciulă, postfață de John Meyendorff, comentarii de Bogdan Tătaru Cazaban.

Formula foarte elegantă de publicare este prima care recomandă miza culturală a întregii colecții. Apoi, structura uniformă a volumelor (nota introductivă, text, comentarii, studiu, bibliografie) confirmă ținuta academică pe care colecția o vizează. Aceste două aspecte trebuie remarcate, cred, pentru că astfel putem înțelege și gândi sensul cultural pe care întreaga colecție și-o propune: o instaurare a profesionalismului studiilor patristice și a publicării textelor acestei tradiții într-o manieră riguroasă, simplă, accesibilă,

corectă științific, fără pietisme inutile de limbaj dulceag și echivoc. Citind textele publicate astfel, poți rămâne cu sentimentul unei profunde admirații pentru o efervescență spirituală a ultimei jumătăți a secolului al IV-lea de după Christos care apare unitar, indiferent de greaca sau latina în care textele au fost scrise, pentru că limbile, în acest caz, nu mai despart sub nicio formă tradiții. Citind aceste texte și așteptând cele pe care colecția și le propune, poți reflecta la tradiția culturală ca la o serie discretă de coeziuni bruște, aglomerate întotdeauna pe parcursul unui timp foarte scurt, care regenerează spiritual și care dau sensuri dominante pentru vremuri îndelungate: în acești termeni se poate vorbi, cred, de intervalul unitar și scurt al clasicismului filosofic grec al secolului al V-lea, de finalul secolului al XIII-lea pentru scolastică, de câțiva ani ai secolului al XVII-lea pentru geneza științelor moderne sau de că te va decenii unitare pentru determinarea romantismului german. În aceiași termeni cred, se poate vorbi de secolul al IV-lea ca de un „moment” al patristicii cristalizate cultural, și în același sens cred că este corect ca o serie unitară de texte să reprezinte această tradiție.

Fără a reduce neapărat discuția la nivelul secolului al IV-lea, putem recunoaște, cel puțin pentru început, miza culturală subiacentă a seriei: un corespondent românesc al seriei „Sources chrétiennes”, ceea ce nu face decât să onoreze și să profesionalizeze în sfârșit un efort al teologilor români început mult mai timid și mult mai de demult, încercări dispuse din punct de vedere cultural într-un mod similar au mai fost: chestiuni asemănătoare a publicat și celebra „Părinți și scriitori bisericești”, dar cu rezultate modeste și instrumente foarte discutabile. Este foarte important de reflectat la acest „salt” de profesionalitate: ca fenomen editorial, așa ceva se poate petrece numai atunci când există traducători și exegeți disponibili, lucizi, motivați cultural și formați într-un stil academic decent și departe de pietismul arhaizant lingvistic al publicațiilor confesionale ale anilor 1990 – 1995. Într-adevăr, formația filologică riguroasă și studiile solide de istoria filosofiei ale autorilor traducerilor și ale autorilor comentariilor au făcut posibil acest salt. Chiar dacă, așa cum vom vedea mai jos, acest salt nu este întotdeauna complet (dar sublinierea incompletudinilor are un raport marginal cu valoarea cărților), sau chiar dacă faptul de a nu fi bilingve lasă aerul unei opere inevitabil neîncheiate, așa cum vom comenta mai jos, totuși unitatea

acestor texte produc un nivel de referință și se constituie ca un etalon de valoare în cercetarea patristică românească.

*

Primul volum al colecției este *Despre natura binelui contra maniheilor*, scris de Augustin, probabil, în 399. Desigur, în cazul lui Augustin, cultura română ar avea nevoie de o editare completă a operei sale, făcută de o comisie unitară, care să ne dea un text de referință. Dar oricum ar sta lucrurile, traducerea domnului Șoimușan este una care ar putea oricând face parte dintr-o asemenea operă. Reluând textul augustinian clar și fără echivocuri, într-o terminologie comună cu terminologia românească generală a traducerilor de filosofie antică (o bună impresie face, de pildă, reluarea calificării materiei ca „receptoare a formelor”, la p. 29, într-o terminologie identică reluării în română a conceptelor similare din dialogul platonician *Timaios* sau din aristotelicul *Despre suflet*), textul devine dintr-odată comunicativ pentru toți cei care se interesează în general de tradiția antică. De fapt, opusculul lui Augustin este unul dintre cele mai importante mărturii indirecte ale curentului gnozei: el trebuie citit împreună cu tratatul *Despre gnostici* al lui Plotin (*Enneade*, II, 9) și cu extrasele lui Clement Alexandrinul referitoare la gnostici. Tratatul face vizibil modul în care Augustin fundamentează teologia binelui transcendental, atât de importantă pentru teologia scolastică, pe polemica cu gnosticii: lectura acestui tratat, prin tema reabilitării materiei, prin tema triplicității binelui în forma clasică a măsurii, a formei și a ordinii, face vizibil cu ușurință cititorului modul în care Augustin produce un cod genetic al problemelor teologiei medievale, ale ontologiei și ale esteticii, fixând teze ale doctrinei sale în polemică cu maniheii și livrând tradiției augustinienne ulterioare reprezentări despre lume care nu își mai conțin adversarii. Întreg acest miracol al tradiției augustinienne poate sta la dispoziția cititorului în măsura în care coerența traducerii operei augustinienne în română ne va înfățișa vreodată un *corpus* de texte relativ complet.

*

Cu *Comentariul la Cartea Profetului Iona*, redactat de Ieronim în 396, ne aflăm în alt univers de discurs. Paralelismul dintre experiența profetului Iona și evenimentele christice alimentează o interpretare foarte tensionată a acestei Cărți a *Vechiului Testament*, în măsura în care meditația are ca obiect destinul poporului ales: tragismul teribil al

textului constă în faptul că profetul, urmând o *descensionem ad inferos* și revenind în viață, constată situarea sa personală paradoxală față de Dumnezeu lui Israel: predicând pocăința locuitorilor din Ninive, el îi pierde pe ai lui înaintea ochilor divini, astfel încât tocmai gestul disperat al cererii mântuirii colective de pe poziția străinului și marginalului pare a fi, în ochii lui Ieronim, motorul angajării în istorie a poporului lui Israel. Este limpede că textul este de frecventat, alături de îndrăgostiții de texte patristice, de istoricii curioși de formele mentale care au angajat imaginea evreului în cultura occidentală, de antropologii curioși de complexul violent al străinului (în text există pasaje care se pretează cu succes unei interpretări pe linia lui R. Girard a violenței sociale), de medievaliști curioși de nașterea exegezei biblice medievale în formele de hermeneutică filologică a lui Ieronim (în acest sens, sunt binevenite avertismentele hermeneutice ale notelor lui Dan Batovici) și, în fine, de istoricii imaginarului, pentru tema extrapolării orașului antic la nivelul unui model al lumii, în cazul cetății Ninive. Deși este greu să stabilim nivelul unei traduceri în absența originalului, claritatea conceptuală, contemporaneitatea stilului și a frazei recomandă traducerea lui Dan Batovici ca un document de studiu în care echivocul traducătorului este minim.

Pentru *Viața Sfintei Macrina*, biografia scrisă de Grigore din Nazianz, probabil, în 380, orizontul de lectură impus de celelalte două volume se schimbă. Istorisind viața și moartea surorii sale, Grigore din Nazianz compune o patetică și foarte personală confesiune: în spatele distincției dintre biografiile statice și cele dinamice din punctul de vedere al comportamentului eroului (anunțată de Cristian Bădiliță, la p.7) stă de fapt asimilarea eroinei într-un arhetip, foarte bine pus în evidență de traducător și de exegetul volumului: tema fecioriei cu valoare eschatologică (p.70) dă sens și valoare exemplară vieții Macrinei. Asumând viața monastică, Macrina actualizează o serie de teme inițiatice, între care cel mai important este numele ei „secret”, care o trimite la Sfânta Tecla, model al feminității ascetice care apare în visul mamei Macrinei înainte ca sora lui Grigore să se fi născut. Analogia fecioriei cu viața angelică constituie un important pasaj relevant pentru imaginarul monastic al antichității târzii, reluat în tradiția creștină ulterior. Desigur, textul trebuie frecventat de filosofi: este unul dintre interesantele documente care conțin, pentru grecescul *philosophia*, sensul de viață creștină ascetică, ceea ce implică o

interogație fundamentală asupra modului în care tradiția culturală a antichității târzii a știut să lase un loc filosofiei. Dar alături de grila istorică, mai mult, cred, decât celelalte texte anterioare, opusculul lui Grigore din Nazianz are un ton anistoric fundamental: biografia exemplară a unei sfinte redactate de fratele ei, martor chinuit de durerile ultimelor ceasuri ale Macrinei. Pe de altă parte, tonul traducerii și al comentariilor este armonizat stilului impus de colecție, deși persistă un număr de mărunte incompletitudini: de pildă, expresia „a lui Grigore... epistolă despre...” din titlul de pe pagina 19 sună topic forțat (dacă suntem de acord să încheiem perioada istorică a textelor confesionale în care dizarmonia lexicală era o dovadă de pietate și trăire profundă, trebuie renunțat și la asemenea topici neobișnuite), apoi expresia „desăvârșirea naturii comune” de la pagina 39 merita comentată conceptual, ea nefiind clară de la sine, iar „fenomenologia... modelului feminin” de la pagina 97 nu este o fenomenologie în sensul clar al termenului și atunci cuvântul poate fi înlocuit cu un sinonim mai puțin sonor.

*

Cele mai multe probleme, dar și cea mai importantă poziție **într-o** posibilă ierarhie a acestor volume (oricum subiectivă), le prezintă tratatul „*Despre cele două voințe ale lui Christos*” redactat de Ioan Damaschin, probabil, după 730, la aproape 50 de ani după ce conciliul al III-lea de la Constantinopol stabilise deja ortodoxia reluată în bună parte de Damaschin în acest tratat. Dens conceptual, textul pune problema naturii duble și a ipostasului unic al lui Christos. Textul este redactat în polemică cu monoenergetismul și cu monotelismul și enunță doctrina voinței duble, corespondentă celor două naturi christice. Dilemele pe care le ridică diviziunea sunt redutabile și produc destin istoric diverselor teologumene ale vremii: astfel, distincția implică problema colaborării voințelor în actul unic al vieții lui Christos, raportul de reprezentare creat între ele, raportul de analogie între voințele lui Christos și, pe de altă parte, colaborarea în om a voinței proprii și a celei divine (chestiune care înrudește inevitabil textul cu meditația lui Anselm, trei sute de ani mai târziu, despre liberul arbitru și geneza celebrei *rectitudo voluntatis*). Apoi, implicarea termenului *upostas* crează pentru traducerea românească un număr de probleme sau, cel puțin, ilustrează o serie de dileme istorice: pornind de la accepția de simplă „realitate pe care i-o dau

neoplatonicienii (mai cu seamă Plotin), devenită teorie a ipostazelor la Proclus, (sau chiar la Plotin, pentru unii), termenul are o carieră filosofică prin care traducătorul este constrâns să opteze: pentru Boetius, el se identifică cu *persona* divină, iar la Damaschin el are sensul apropiat de cel boethian, de natură individuală. Oricum ar fi, tratatul este martorul unor seisme terminologice foarte instructive pentru problemele antichității târzii. Apoi, editorul este pus aici **într-o** reală dificultate: fiind vorba de o traducere realizată în 1938 de părintele O. Căciulă, actualizarea terminologică este dificilă, atunci când conservarea parfumului de epocă mai este imperativă. Este desigur, este vorba de o reușită de excepție, întrucât tratatul este actualizat și este foarte limpede conceptual. **Într-un** sens subiectiv însă, mărturisesc că aș fi eliminat încă o serie de formule, cum ar fi „îconomia” de la pagina 30 sau „omenitatea” de la pagina 94, 96 și 97, cuvinte care sună straniu **într-un** studiu lucid al textului și al postfeței. Mai mult, ar fi fost nimerită comentarea unor pasaje din tratat în sensul legăturii sale cu tradiția filosofică antică. Sunt foarte nimerite legăturile stabilite cu Aristotel în primele note. Mai mult, expresia „omul este un microcosmos” ar trebui să trimită la *Timaios*, iar foarte interesanta frază „îngerul nu are un sclav natural și nici nu este în chip natural stăpân” (p. 29) pare un ecou fericit al *Politicii* aristotelice, preluat poate indirect, (evident, în ultimele sale cuvinte). Apoi, nu aflăm dacă textul a avut vreo influență asupra latinității occidentale. Dar dincolo de aceste amănunte, titlul rămâne de referință iar reușita lui Bodgan Tătaru Cazaban de a reda circuitului cultural o contribuție mai veche la studiul patristicii este reală.

Dincolo de conținutul lor individual, volumele sunt unite de absența textului original, latin sau grec. Nu e o vină a editorului, e o problemă a culturii noastre. Este limpede că acribia și pasiunea reală și vizibilă pentru aceste texte ar fi condus editorul la tipărirea unor formule bilingve ale textelor. Problema de fond este că, în publicarea traducerilor care reiau o tradiție culturală absentă, în inevitabilul lor *pars pro toto* față de tradiția din care vin, textul bilingv este forma supremă și durabilă de prezentare a textului. Este limpede că renunțarea la un asemenea model a avut imperative economice (deși un text bilingv nu este neapărat unul dublu în volum), iar ele sunt de înțeles. Pe de altă parte, circulă falsa idee că un text bilingv se adresează doar cunoscătorilor de limbi clasice. Argumentul este fals,

deoarece cunoașterea limbilor clasice nu se supune principiului contradicției: studentul de anul întâi „știe” și el ceva în sensul că descifrează încetișor etimologia „filosofiei”, iar savantul vârstnic chestionează și el neîntrerupt formele rare ale termenilor. Oricât de parțial, contactul cu originalul dă caracterul durabil al unei ediții și provoacă gândirea autentică a lectorului, eliminând *a priori* jocul echivocului, destinai pentru orice traducere: traducerea unui text antic nu este un substitut al originalului, ci o verigă în lanțul interpretărilor și al gândirii pe care editorul ți le oferă generos, când o poate face, și pe care le parcurgi *quantum potes* până la ultimul nivel al textului. Așadar, dilema nu este a editurii care nu își poate îngădui publicarea unui text bilingv, ci a absenței programelor naționale de finanțare a unor asemenea proiecte. Desigur, apariția lor presupune o schimbare de optică academică: mai întâi trebuie să înțelegem că gloria culturală *locală* poate fi obținută cultivând universalul unei tradiții comune, iar nu înlocuindu-l prin reeditarea în formule luxoase a autorilor autohtoni ai secolului al XIX-lea, bogat finanțate academic, dar infirme ca anvergură culturală, cât timp ele nu se asociază comprehensiunii profunde a ridicării conștiinței locale la un alt grad.

[2004]

Floarea intelectului (Damascius, *Despre principii*, trad. Marilena Vlad)

Cazul lui Damascius în istoria gândirii este atât de particular, încât povestea vieții sale îi dă un loc privilegiat în orice comparatism. Chiar dacă în general revine doar celui ce nu mânuiește serios instrumentele istoriei filosofiei să exclame, citind Lao-tse sau Evangheliile, că „e ca la Derrida” sau să noteze marginal „asta e și la Kant”, (căci legea comparației asumă doar tradiții istorice care comunică), totuși cazul lui Damascius este mult mai permisiv. Exilat din Atena unde împlinea funcția de diadoh al școlii neoplatoniciene, el duce cu sine în Siria secolului al VI-lea un întreg univers al gândirii care are ca obiect transcendența. El moștenise această gândire din tradiția platoniciană, dezvoltată de marii neoplatonicieni: Plotin, Porfir, Proclus. Dar ceva îl deosebește pe ultimul neoplatonician de aceștia: deși tezele sale exprimă o rigoare a gândirii transcendentului care nu ar fi putut avea loc fără experiența intelectuală a acestor autori, totuși opera lui Damascius rămâne cvasinecunoscută până în secolele gândirii moderne, spre deosebire de Plotin ale cărui idei

circulă prin Augustin până ce este el însuși redescoperit de Ficino, spre deosebire de Proclus al cărui idei circulă prin Dionisie până ce este el însuși redescoperit de Moerbeke, sau spre deosebire de Porfir, care a fost mereu bunul comun al latinilor, în traducerea lui Boethius.

O asemenea situație accidentală a tratatului *Despre principii* face ca opera lui Damascius să nu fie cunoscută medievalilor care au dezvoltat neoplatonismul, chiar dacă aceștia din urmă erau constrânși să gândească în termeni comuni cu el și livrați de tradiția moștenită din antichitatea târzie.

Iată un exemplu: neoplatonicienii depun un efort conceptual și terminologic pentru a da nume potrivite transcendenței și pentru a-i descrie inefabilul, oferind simultan limite riguroase limbajului. Din meditația plotiniană asupra unului și din teoriile privind henadele lui Proclus au apărut reflecțiile creștine ale lui Dionisie asupra numelor divine și seducătorul sistem al angelologiei tomiste. Dar din aceleași meditații plotiniene și procliene provine și ideea lui Damascius, conform căreia faptul că omul dă nume Unului îl face pe acesta din urmă să nu mai însemne pură transcendență, ci să reclame depășirea ei, **într-un** orizont inefabil care cere o singură exigență: pe ea Damascius o numește „răsturnare” a cunoașterii și afirmă, în tratatul *Despre principii*, că adevărata apropiere de transcendent presupune această răsturnare. Este ca și cum am spune că alteritatea absolută poate fi gândită dacă, apropiindu-ne de ea, transcendentul ei devine transcendentul nostru. Mai simplu: dacă realul ei ne apare doar ca folosire a facultății noastre de a ajunge la el. Mai simplu: dacă „dincolo”-ul ei apare ca „dincoace” al nostru. Or, nimeni nu ar putea tăgădui că o asemenea remarcă păstrează, în inima ei, esența istoriei rațiunii europene, de la transcendentul tomist care se proporționează intelectului prin bunătatea lui însuși la lucrul în sine kantian, *mutatis mutandis*. La rândul său, ideea lui Damascius este învăluită **într-o** metaforă: exercițiul de urcare a minții înseamnă receptivitatea față de transcendentul de nenumit, iar această receptivitate poartă pentru filosof numele secret al „*florii intelectului*”.

În felul acesta, gestul odios al împăratului Iustinian de a-l exila pe ultimul neoplatonician a dat șansa unei comparații echidistante între evoluția raționalității noastre și filosoful grec. În traducerea și cu

comentariul erudit al Marilenei Vlad, primul volum al tratatului⁸⁸, în formă bilingvă, înnobilează mediul filosofiei românești cu deschiderea unei meditații asupra creuzetului cultural al secolului al VI-lea grecesc, asumat ca o origine ce ne limitează ca destin istoric.

[2006]

Veriga lipsă: Elementele de teologie

Am reușit să traversez mai multe stări de înrântare procurându-mi prima traducere în limba română a *Elementelor de teologie* ale lui Proclos, realizată de domnul Alexandru Anghel la editura Herald⁸⁹.

Cum e firesc, prima bucurie ține de faptul *că este*. Din mai multe motive, în cultura noastră filosofică un asemenea text era necesar, și aceasta nu doar pentru un simplu motiv cantitativ și echidistant altor opere ale premodernității, ci dintr-o logică a traducerilor foarte simplă. Eforturile mai multor generații de filosofi și de traducători în limba română au creat câteva prezențe editoriale importante: în felul acesta, avem un Platon încheiat, cu o terminologie relativ unitară și care ar trebui să fie un punct de plecare în asimilarea neoplatonismului și a comentatorilor lui premoderni. Apoi, avem un Plotin aproape încheiat, în două versiuni complementare care deschid acest autor spre două receptări pe care am mai avut ocazia să le expun, una legată de o hermeneutică istorică și alta decontextualizantă, ambele necesare într-o cultură unde autorii istoriei filosofiei trebuie gândiți și ca surse asumate tacit ale gândirii noastre, și ca interlocutori atemporal ai gândirii perene.

Asemenea prezențe dau un mare profit academic: pentru că ele sunt disponibile multora, se poate gândi și comenta, în consens sau nu, pentru că referința comună este disponibilă. Or, cred că acesta ar putea fi idealul cel mai onest al unei culturi filosofice deschis dialogului. Trecând mai departe, spre autorii care prelungesc tradiția clasică spre evul mediu, lucrurile stau mult mai divers și mai precar: câteva titluri, alese metodic, dar încă foarte puține numeric. Dintre ele, pentru ca tema continuității pe care o propun să fie foarte limpede, am

⁸⁸ Damascius, Despre primele principii: aporii și soluții, ed. Humanitas, colecția „Surse clasice”, București, 2006.

⁸⁹ Proclos, Elemente de teologie, Editura Herald, traducere și îngrijire a ediției de Alexandru Anghel, București, 2007.

să mă refer la două texte, prezente în moduri foarte diferite în cultura română. Voi avansa apoi ideea că diferența dintre acestea două s-a datorat absenței *Elementelor* lui Proclus.

Primul text este **pseudo**aristotelicul *Liber de causis*. El a apărut în limba română în 2002 la editura Univers Enciclopedic, în versiune bilingvă. Acest text este o compilație a celor 211 propoziții ale tratatului lui Proclus, alcătuit de un anonim în mediul filosofiei arabe a secolului al IX-lea, probabil la Bagdad. Tratatul a avut o importanță enormă pentru filosofia medievală. Tradus spre finele secolului al XII-lea în latină de Gerardus din Cremona, figurând o vreme sub numele lui Aristotel sau, cel puțin, contând ca relevant pentru tradiția peripatetică, acest text a pătruns în mediul școlar parizian și a fost unul dintre fermenții intelectuali care au alcătuit tabla de materii a filosofiei universitare scolastice. Cititorul acestui tratat, organizat pe propoziții ca și textul lui Proclus, găsea aici considerații despre raportul dintre unu și multiplu, o atentă expunere a ierarhiei neoplatoniciene, o foarte pătrunzătoare și tensionată expunere a poziției intermediarilor în ierarhie (autorul era, în fond, un musulman care avea nevoie de temeiul unui raport direct între Allah și creatura sa, iar pentru aceasta nu avea la dispoziție un alt sistem speculativ decât neoplatonismul). Aceste teme conduceau la o ontologie articulată, la premisele unei angelologii pe care a fructificat-o Toma din Aquino, la un concept al ordinii folosit intens de Duns Scotus etc. Numai că, în perioada folosirii școlare a acestui text, latinii nu cunoșteau tratatul lui Proclus de la care plecase anonimul arab, cel puțin până în 1268, când Guillaume din Moerbeke a tradus în latină opera filosofului grec, și atunci originea anonimului *De causis* a devenit limpede. Tradusesem în limba română acest anonim cu două scopuri: pentru a clarifica originea neoplatoniciană a conceptelor și pentru a pune bazele terminologiei românești a traducerii scolasticilor care l-au folosit. Nu îl aveam atunci nici pe Proclus nici pe Plotin în română, pentru a mă putea ghida, dar m-am purtat ca și cum ei ar fi fost, mizând pe continuitatea istorică și terminologică pe care încerc să o argumentez acum.

A doua referință este *corpus*-ul areopagitic. Să ne imaginăm o clipă perplexitatea medievalilor latini care citeau aceste tratate: ei nu știau că Proclus, cu *Elementele sale*, este părintele conceptual al textelor lui Dionisie. În schimb, citeau *Liber de causis*, îl atribuiau lui

Aristotel și găseau în acest anonim idei identice cu cele din opera lui Dionisie. Nimic nu putea fi mai convingător, în acel moment de confuzie foarte fecundă, decât o asemenea încurcătură a paternităților intelectuale, pentru ca universitarii parizieni să fie convinși de meritul textelor aristoteliceși de importanța lor în predarea Științei, atât de convinși încât l-au apărat pe Aristotel și opera sa tradusă recent în latină în mai multe rânduri în fața cenzurilor papale. Motivul, straniu pentru moderni: ei găseau **într-un** tratat **pseudo**aristotelic teze legitimate de principalul teoretician al ierarhiei lumii, Dionisie, cunoscut de latini încă din secolul al VIII-lea. Este limpede, astfel, că pilonii terminologi ei filosofice scolastice se regăseau, pe lângă alte câteva surse mai latine (Augustin, Boethius) în *Liber de causis* și în Dionisie **într-o** manieră corespondentă, astfel încât reconstrucția neoplatonismului a fost posibilă în lumea latină chiar și fără Proclo, numai pentru că cele două surse amintite au fost văzute drept corespondente. În plus, prin**tr-un** accident fericit, ele l-au mai adus și pe Aristotel în scena latină, dispusă să își inventeze grecii așa cum teologia latină avea nevoie de ei în propria sa constituire și așa cum vagul istoriei manuscrise le permitea.

În schimb, în cultura română lucrurile nu stau deloc așa: legătura dintre *Liber de causis* și *corpus-ul* areopagitic este invizibilă și, din acest motiv, sterilă în mediul discuțiilor noastre istorico-filosofice. Avem două versiuni în limba română ale operei lui Dionisie, ambele depășite și insulare. Prima, realizată în perioada interbelică de părintele Cicerone Iordăchescu (singura pe care o pot, practic, folosi și azi, cu toate scăderile ei) are meritul unui pionierat, dar pe un teren pe care nu exista o terminologie filosofică, unde tradiția traducerii însemna încă lejera parafrazăre a originalului și, desigur, erudiția comentariului lipsește. A doua, realizată mai recent de părintele Stăniloae, obturează complet canalele istoriei filosofiei pe care poate fi înțeles textul: tradusă **într-un** limbaj confesional adaptat exclusiv lecturii pioase, opera lui Dionisie în această versiune nu mai permite, în absența unor comunități terminologice, sesizarea legăturilor ei cu Plotin, cu Proclo, și rolul ei de fondatoare a gândirii latine prin traducerea lui Eriugena în secolul al VIII-lea, apoi prin a lui Grosseteste din secolul al XIII-lea. Părintele Stăniloae, complet defazat în raport cu cercetarea operei lui Dionisie, exprima încă în prefața traducerii sale speranța că Dionisie ar fi putut totuși să fie martorului Sfântului Pavel

în Areopagul Atenei, așa cum falsă tradiție ne-a transmis despre el, plasându-l cu cinci sute de ani înaintea redactării reale a operei sale. În aceste condiții, rămânem cu un spectacol al istoriei filosofiei profund infirm, din care nu vom putea înțelege niciodată cum a alimentat gândirea răsăriteană marile răsturnări ale filosofiei occidentale medievale și de ce ideile neoplatoniciene au contribuit, prin criza pe care au provocat-o în teologia catolică, la nașterea modernității și a Reformei. Visez la o traducere trilingvă a operei lui Dionisie, care să arate cum culturile greacă și latină (în subsidiar și cea arabă și cea siriacă prin care Dionisie a circulat înainte ca occidentul să îl cunoască) au comunicat și au alcătuit un fir al culturii foarte diferit de optica secolului XX, pentru care împărțirea între orient și occident trecea prin distingerea arbitrară a celor două mari tradiții creștine, cea bizantină și cea romană.

Acesta este orizontul din care m-am bucurat de apariția *Elementelor* în română: un text care completează, subliniază continuitatea, se înserează într-o tradiție a traducerilor și fundamentează mai sigur și mai profitabil experiența gândirii noastre istorico-hermeneutice.

Iar după bucuria lui „că este”, a venit și bucuria lui „cum este”. Tradus elegant și clar, cu comentarii sau, cel puțin, cu trimiteri foarte utile, cu o terminologie în care se poate sesiza continuitatea, chiar parțială, cu cea deja folosită în traducerea lui Platon și a lui Plotin în română, textul prezintă principalele teme ale neoplatonismului sintetizate de Proclus: participarea la unul, rezolvarea tensiunii dintre unu și multiplu prin teoria henadelor (bază a viitoarelor angelologii medievale), teoria triplei converșii (prin ființă, viață și inteligență), teoria autoconversiei inteligibilelor și legătura clasică în tradiția platoniciană, de la *Timaios* încoace, dintre timp și eternitate ca mod de a face posibilă călătoria sufletului. Regretând doar faptul că editura Herald nu și-a permis tipărirea bilingvă a textului, trebuie să remarcăm faptul că apariția tratatului în limba română înseamnă o importantă schimbare de perspectivă în studiile de filosofie antică precum și condiția de posibilitate a alcătuirii unui spațiu public al dezbaterilor legate de sursele premoderne ale conștiinței noastre intelectuale, spațiu înzestrat acum cu o nouă sursă disponibilă.

[2007]

Trei pași ai lui Porfir (*Comentariul la Parmenide*, trad. G.

Chindea și C. Andron)

Comentariul la dialogul *Parmenide* al lui Plafon, scris probabil de Porfir la finele secolului al III-lea, a fost descoperit și editat în 1873 de B. Peyron și reluat în anii '60 de P. Hadot, **într-un** context care a iscat o adevărată polemică între filologi, filosofi și literați privind paternitatea acestuia. El a fost recent tradus în limba română și exemplar comentat de Gabriel Chindea și Cosmin Andron la Editura Humanitas⁹⁰.

Există ceva ieșit din comun în acest text, din punctul de vedere al culturii teologice și, în alt sens, al culturii filosofice. Sunt puține momente ale istoriei în care teologia și filosofia își prescriu reciproc destinul, iar acest *Comentariu*, păstrat fragmentar, indică unul dintre ele. Editorii lui contemporani au făcut un prim pas în redescoperirea lui, întrucât el a fost inițial preluat de filologia clasică, pentru a-i discuta paternitatea și pentru a aproxima în ce măsură el îi aparține lui Porfir. Al doilea pas l-a făcut istoria filosofiei, prinzând textul în rețeaua de construcții ontologice și teologice ale antichității târzii, sesizând cum interferența dintre conceptul neoplatonician al transcendenței și ideea monoteistă a ființei pure creatoare prinde contur și conduce la un destin viitor al metafizicii occidentale. Este însă rândul filosofilor să facă al treilea pas, recuperând acest text **într-o** meditație sistematică asupra șirului de condiționări la care gândirea modernă a fost supusă de evenimentele intelectuale ale antichității târzii: ei pot utiliza acest text pentru ca, ajutându-se cu el, să înțeleagă cum însăși înțelegerea actuală a ontologiilor moderne se poate face plasându-le în trena de posibilități deschise de textul lui Porfir.

Iată de ce acest al treilea pas este posibil: neoplatonismul se revendică din *Parmenide*-le platonician și gândește transcendența divină spunând despre ea că este întru totul dincolo de tot ce produce, fiind pur și simplu *deasupra ființei*. Porfir este primul neoplatonician care propune efectiv o ontologie care asumă transcendența, vorbind despre ea în termenii ființei pure și păstrând pentru toate derivatele ei participiul verbului *a fi*. Acest gest, simplu și magistral, este piatra unghiulară a metafizicii medievale și sursa câtorva întrebări esențiale

⁹⁰ Porfir, *Comentariu la dialogul Parmenide de Platon*, traducere din greacă, introducere și comentarii de C. Andron și G. Chindea, ed. Humanitas, 2010.

ale modernității. Aceasta, pentru că e firesc să întrebi: de ce semnificarea în limbă a ființei este legitimă, dacă ea privește ceva ce întrece limba? În orizontul acestei întrebări, teologul poate citi imensa istorie a problemei numelor divine, de la Areopagit încoace, fie că o soluționează sub forma unei analogii de tip tomist, sub forma unor energii de tip palamist, sau sub forma unei restrângeri a limbii la intențiile de semnificare, în forma ockhamistă. Tot în orizontul ei, filosoful poate citi deosebirea dintre faptul pur de a fi și ceea ce un lucru este ca pe o deosebire întemeietoare a ontologiei. Primul a făcut-o Boethius, preluând prin Victorinus reforma lui Porfir. Dar el nu a făcut decât să deschidă porțile ontologiei, făcându-i pe alții să se întrebe dacă ființa se deosebește de esență real, conceptual sau nominal. Când Dietrich din Freiberg îl critică pe Toma pentru a fi deosebit real aceste concepte, el provoacă ființa pură să se recunoască pe sine în toate esențele ca în niște puteri de a-i reconstrui în fiecare individual chipul. Nimeni altul nu a moștenit mai legitim această idee decât Hegel, și nimeni altul nu a criticat evul mediu pentru distincția reală dintre ființă și esență mai clar decât Heidegger, preluând, în fond, tocmai ideea lui Dietrich. Or, aventura acestei idei începe cu Porfir pentru că el canalizează ontologia într-o formă particulară a înțelegerii identității eleate a ființei și gândirii. Mai sunt și alte moduri de a o înțelege? Nu putem ști decât după ce îl recitim pe Porfir.

[2010]

Un nou Porfir, dar înainte de Columb (*Sentințe*, trad. A. Anghel)

Când Alexandru Anghel a publicat prima versiune în limba română a *Elementelor de teologie* ale lui Proclus, salutăm acest eveniment cu entuziasm. Traducerea era performantă, așteptarea textului în filosofia românească era încordată. La fel acum, când revine cu traducerea unui opuscul al lui Porfir, *Sentințe despre naturile inteligibile*, la Editura Herald⁹¹, îmi alătur propria bucurie acestei apariții. Ceea ce m-a frapat citindu-l și mai ales cunoscându-l pe Alexandru Anghel este *metoda* cu care își alege textele de studiu. Ele se constituie într-un lanț coerent care exprimă pasiunea de a completa în maniera unui puzzle golurile pe care limba română le are în cazul

⁹¹ Cf. Porfir, *Sentențe despre naturile inteligibile*, traducere, note și comentarii de Alexandru Anghel, Editura Herald, București, 2008, 125 p.

textelor neoplatoniciene. Graba cu care traduce și publică este demnă doar de o critică foarte nobilă, similară celeia pe care Parmenide i-o adresează lui Socrate **într**-un dialog platonician de senectute: conform acestei critici, tânărul Socrate a căzut în aporiile participației numai pentru că a definit „prea devreme” inteligibilele, **dându**-le autonomie mai mare decât aveau nevoie. Nobilă această critică, iar cel o primește trebuie să o ia drept recunoașterea faptului că străbate pur și simplu fluxul firesc al experienței gândirii.

În privința lui Porfir, ar fi cazul abia *acum* să se vorbească în cultura română la nivelul unui comerț de idei, deoarece traducerea mai multor texte ale lui, acoperind o foarte mare parte din toate operele care ni **s**-au păstrat, pot crea un cerc de dialog competent și cu o terminologie fixată de traduceri: avem *Viața lui Pitagora* în versiunea lui

C. Bădiliță, *Viața lui Plotin* în versiunea lui Vasile Rus, avem *Isagoga* în versiunile lui Constantin Noica și Gabriel Chindea, avem *Comentariul la dialogul Parmenide* în versiunea lui Gabriel Chindea. Acum, *Sentințele*, în versiune trilingvă (cu tot cu textul latin al lui Marsilio Ficino). Mai vrem să străbatem *Peștera nimfelor* și să citim *Ad Marcellam* sau *De abstinentia* (unde întâlnim un adevărat neoplatonism culinar, element șocant prin ineditul abordării față cu sobrietatea subiectelor magistrului său), iar atunci tabloul este opulent.

Găsim în acest tratat o expunere a neoplatonismului și a lumii sale ierarhice. O discuție despre regimul încorporalității, o excelentă formulare a condițiilor de participare a particularelor la universale (paragraful 33), o discuție foarte ortodoxă din punctul de vedere al neoplatonismului clasic privind raportul dintre timp și suflet, o expunere („cuminte”) a pluralității inteligibilelor în intelect și o valoroasă luare de poziție în favoarea caracterului complet al revenirii conștiinței de sine asupra ei însăși, care îl distanțează de această dată de maestrul său, Plotin. Textul poate fi citit ca o bună introducere în gândirea neoplatoniciană și are, față de neoplatonism, o funcție analogică celei pe care o deține *Isagoga* în raport cu discuția istorică asupra universalilor.

Apariția în română este valoroasă și pentru că stârnește dezacord. Citesc atent glosarul de termeni neoplatonicieni de la finalul volumului și rămân sceptic când văd definiția reducționistă a lui *aion*

(„caracterizarea a tot ce se află deasupra principiului Suflet”) sau a procesiei („derivarea unui ordin din monada sau principiul său unificator”) sau când citesc echivocitatea din paragraful 29 (despre sufletul care devine, în retragerea sa din lume „o „splendoare uscată”, când de fapt termenul grec se referă la faptul că el este o rază care iese din umiditatea specifică lumii corporale). Și mai ales (vai, vai!) la p. 15 nu se poate vorbi despre ofrandele spre zei alcătuite din porumb deoarece e un anacronism despre care știu că mă voi putea amuza prietenește cu traducătorul, surprins neatent, dar, în fond, bucuroși amândoi că mai avem un Porfir în limba română.

[2008]

Nemesius, între Aristotel și Pico della Mirandola (*Despre natura omului*, trad. W. Prager)

În limba română a apărut o ediție bilingvă de maximă importanță pentru studiile de istoria filosofiei antice și medievale, care merită semnalată și în marginea căreia ar merita începută o discuție critică. Avem, în traducerea lui Walter Alexander Prager, tratatul lui Nemesius din Emesa *Despre natura omului*⁹. Textul este astăzi puțin cunoscut în mediul nostru academic, dar numai din motivul unei ignoranțe și izolări proprii, **într-un** context în care celebritatea și importanța lui ne fac să îl găsim pe cele mai vizibile rafturi ale marilor biblioteci în acces liber ale universităților de pretutindeni. Este un tratat scris de un episcop creștin, în secolul al VI-lea, pasionat de psihologie, metafizică și medicină. El a scris în limba greacă și se adresa, probabil, unui public avizat, căruia îi rezuma teorii peripatetice, platoniciene și stoice în aceste discipline ale cunoașterii și în fața cărora polemiza indirect cu propriile sale surse.

Textul poate fi citit cel puțin sub două circumstanțe istorice. Mai întâi, fiindcă este una dintre coloanele vertebrale ale transmiterii filosofiei antice spre Evul Mediu și Renaștere. Nemesius este unul dintre puținii intelectuali creștini buni cunoscători ai tratatului *Despre suflet* al lui Aristotel, ale cărui teorii și dileme le transportă spre cultura medievală, integrându-le **într-o** cosmologie platoniciană cu elemente stoice (aici se află, de exemplu, celebrul fragment selectat de von Arnim în antologia sa privitor la teoria stoică a incendiilor și ciclurilor universale). Textul a fost cunoscut în mediul filosofiei medievale de limbă latină deja în școala italiană a lui Alfanus din Salerno, însă a circulat în scolastică sub numele lui Grigore de Nyssa,

din cauza similarității numelor. Este citat de Toma din Aquíno contra averroiştilor, iar filosofia istoriei reţine de aici modelul ciclurilor universale. Tot el a fost modelul antropologiei lui Pico della Mirandola, iar aici a găsit autorul renaşcentist celebra teorie a libertăţii omului bazate pe poziţia⁹²

să mediană şi implicit indecisă în univers.

În al doilea rând, textul este important fiindcă mărturiseşte o simultaneitate culturală despre care se vorbeşte foarte puţin astăzi. Textul provine din mediul creştinismului siriatic şi atestă transmiterea culturii filosofice şi medicale greceşti spre lumea orientului şi, implicit, spre arabii evului mediu timpuriu. El provine dintr-un fenomen de translaţie a studiilor care este cvasi-contemporan cu alte fenomene similare ale antichităţii târzii. Nemesius ţine de aceeaşi epocă cu Ioan Philopon, în Alexandria, un creştin care comentează opera lui Aristotel asigurând transmiterea ei spre arabi, cu consulul Boethius, care traduce în latină şi comentează logica peripatetică, impregnată deja de neoplatonism, cu Dionisie Pseudoareopagitul, care traduce în termeni creştini problematicile neoplatonismului lui Proclus. Cel puţin aceste cinci repere filosofice, care nu s-au întâlnit niciodată, dar care au avut influenţe, până la un punct, analogice asupra culturii medievale, merită amintite pentru a contura spaţiul de efervescenţă intelectuală în care a trăit Nemesius.

Nefiind străin de diferitele variante manuscrise pe care domnul Prager le-a pregătit în vederea finalizării notelor şi a comentariului care însoţesc textul, pot mărturisi cum ele au fost prilejul unor admirabile întâlniri în care s-au confruntat soluţii, s-au discutat tradiţii, ne-am despărţit cu interogaţii în faţa cărora am rămas neputincioşi sau ne-am bucurat toţi pentru soluţiile găsite. Acesta este, în fond, un mod nobil de a spera că primirea lui Nemesius în cultura română răspunde unui mediu receptiv sau, cel puţin, unuia instalat prin forţa conceptelor cu care oaspetele însuşi soseşte.

[2012]

Nu știam: *De libero arbitrio* (Anselm, *De libero arbitrio*, trad. L. Maftei)

Când am citit pentru prima oară lucrarea lui Anselm din Canterbury *Despre libertatea alegerii*, în traducerea lui Michel Corbin, am rămas convins că ea este o prelungire a omonimului augustinian și că ea prelungește doar o dispută proprie secolului al V-lea despre liberul arbitru uman în fața providenței divine. Dacă ar fi fost așa, ar fi fost foarte justificat să resimt o patină de anacronism a textului, de vreme ce în secolul al XI-lea latin, după controversele dintre Eriugena și Gottschalk asupra predestinării, lucrurile nu mai puteau fi discutate de pe pozițiile unei separații absolute între libertatea omului și omniștiința divină, cum încercase Augustin. Între timp, însăși ideea de subiectivitate evoluase și triumfalismul unei concilierii *a priori* a celor două instanțe mă lăsa mai degrabă nedumerit.

Am reluat această lectură când am pregătit, împreună cu Laura Maftei, traducătoarea în limba română a tratatului, și cu Ovidiu Stanciu, autorul studiului însoțitor, versiunea română la *Despre libertatea alegerii*, pentru „Biblioteca Medievală” a editurii Polirom⁹³. Este evident că nu pot compune decât cu riscul unor crispări morale o recenzie la versiunea română a textului apărut într-o colecție în inima căreia mă aflu împreună cu câțiva prieteni; pot, în schimb, medita asupra a ceea ce este cu adevărat nou pentru mine în lectura acestui tratat, pentru a crea cadrul unei dispute ocazionate de apariția lui în română. Iar „nouă” a fost impresia, fără ca ea să se datoreze doar transparenței unui limbaj foarte bine ales de cei doi îngrijitori ai cărții. Motivul principal a fost că, la a doua lectură, mă însoțea o altă înțelegere a argumentului existenței divine formulat de Anselm în *Proslogion*.

Recitind astfel *Despre libertatea alegerii* din perspectiva *Proslogion*-ului, găsesc un concept important în acest prim tratat și care, cred, ar putea avea o incidență asupra celuilalt. *Rectitudo voluntatis* (rectitudinea voinței) este expresia anselmiană a conceptului unității de

⁹³ Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, traducere din limba latină de Laura Maftei, comentarii de Ovidiu Stanciu, ed. Polirom, 2006, colecția „Biblioteca Medievală”.

asemănare între natura divină și cea subiectivă. Ideea este moștenitoarea indirectă a conceptului originii-centru al sufletului care împacă providența și liberul arbitru la Plotin și moștenitoarea directă a Dumnezeuului interior augustinian care îndrumă conștiința spre bine; dar noutatea acestui concept este faptul că el garantează conștiinței disponibilitatea binelui la nivelul intenției în numele unității de asemănare invocate. El se înscrie, pe de altă parte, **într-o** lungă istorie posterioară, teologică și filosofică, în care conceptul voinței, dotat cu o întemeiere teologică, conduce la ideea subiectivității active a timpurilor moderne. Dar dincolo de biografia acestui concept, mirarea mea este mai degrabă legată de posibilă operare a acestui concept în construcția argumentului „ontologic”:

Se știe, în *Proslogion*, II, Anselm crede că din definirea lui Dumnezeu ca „acela decât care nu se poate gândi ceva mai mare”, **s**-ar putea deduce existența lui. Am tradus și comentat în anii din urmă acest argument. Prea departe nu am ajuns⁹⁴, dar am făcut câțiva pași: am decelat o posibilă sursă neoplatoniciană a argumentului, **l**-am pus în legătură cu ideea unei subiectivități anticarteziene, a cărei existență este pentru sine o contingentă, și am susținut o implicație necesară între textul argumentului și aerul foarte confesional al „*credinței care caută înțelegerea*” din introducerea acestui tratat. Aceste poziții, oarecum noi în exegeza anselmiană, mi-au permis să conturez ideea subiectivității receptive la Anselm și ideea Dumnezeuului-colaborator la argument, izolându-l pe Anselm de receptarea lui carteziană și kantiană. Nu mi-a reușit, în schimb, o decizie asupra validității stricte a raționamentului și nicio înțelegere a modului în care facultățile acestei noi subiectivități îi garantează ei natura receptivă. Iar relectura tratatului *Despre libertatea alegerii*, din perspectiva acestor noi concluzii, mă lasă să regândesc cel puțin ultima problemă: dacă conștiința este dotată cu *rectitudo voluntatis*, atunci Dumnezeu poate îndrepta conștiința spre bine fără a-i răpi libertatea, sau poate, în egală măsură, îndrepta o conștiință intențională spre gândirea unui obiect transcendent ei, transformându-o **într-un** simplu receptacul al lui. *Mă bucur să regret*, în fond, că nu am scris un capitol special dedicat acestui concept anselmian când am meditat asupra argumentului,

⁹⁴ A. B., Sfântul Anselm și conceptul ierarhiei, ed. Polirom, Iași, 2003.

deoarece apariția în limba română a lui *De libero arbitrio* ocazional public o dezbatere a cărei sursă este acum comună.

Abélard, 1992 (*Comentarii la Porfir*, trad. S. Vucu)

Etica elegantei modestii cere să nu scrii despre propriile cărți sau despre cele pe care le coordonezi. Această etică este adecvată unui univers inteligent în care semenii reacționează, comentează, amendează, ceartă și desfată, dar **într-un** univers unde tăcerea diminuează eficiența receptării publice, scrisul despre proiectele proxime, afine sau proprii devine o chestiune de infinită complicație morală. În această primăvară, am publicat la editura *Polirom*, în colecția «Biblioteca medievală», o selecție relevantă despre teoria universalilor din Abélard⁹⁵. Traducerea, excelentă, îi aparține Simonei Vucu, iar studiul însoțitor este semnat de Claudiu Mesaroș, amândoi medieviști de la Universitatea din Timișoara. Nu pot comenta nici traducerea, nici calitatea studiului, fiind sarcina celor care nu au luat parte la nașterea cărții. Dimpotrivă, în limitele dilemei de conștiință de mai sus, cred că pot comenta valoarea intenției noastre și importanța receptării unui asemenea eveniment editorial, iar aceasta mai ales fiindcă, bună sau proastă, cartea ilustrează *aceeași* intenție.

Volumul reunește, de fapt, mai multe texte. Am grupat aici, împreună cu cei doi prieteni amintiți, celebrul fragment al lui Porfir din *Isagoga* care a dat „tonul” certei universalilor în tradiția medievală greacă, arabă și latină; am adăugat al doilea comentariu pe care îl scrie Boetius la textul lui Porfir. Păstrând coerența tradiției pe care au creat-o latinii prin asocierea lui Porfir cu Boetius, am înfățișat o coerență a disputelor secolului al XII-lea. Astfel, alături de cele trei texte din Abélard (*Historia calamitatum*, *Logica ingredientibus*, *Logica, nostrorum petitioni*), am așezat un fragment foarte valoros pentru istoriografia filosofiei latine a secolului al XII-lea: Ioan din Salisbury, chartrez contemporan disputelor asupra universalilor purtate la Paris, Poitiers și Chartres le povestește în *Metalogicon*, II, 16 – 17. Astfel ne apar opiniile lui Guillaume din Champeaux, Bernard de Chartres, Gilbert de Poitiers, Josselin din Soissons, Gauthier din

⁹⁵ Pierre Abelard, *Comentarii la Porfir*, împreună cu cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius și Ioan din Salisbury, traducere din limba latină de Simona Vucu, studiu de Claudiu Mesaroș, ed. Polirom, 2006, colecția „Biblioteca medievală”.

Mortagne. O spun cu tot orgoliul meu sincer și cu toată recunoștința pe care o datorez muncii Simonei Vucu și lui Claudiu Mesaroș: în cultura română putem studia acum cearta universalilor a secolului al XII-lea pe texte, iar nu pe exegeze sau pe lucrări de împrumut. În studiul individual, o știm, o asemenea diferență nu contează; dar ea începe să aibă valoare când reușește să producă un spațiu public al noii probleme care ne devine acum întrucâtva „proprie”.

Iar acest fapt contează din două puncte de vedere, unul foarte academic și unul mai grosier. Cel academic: traducerile din Abélard, anume din textele citate, sunt sporadice în diverse limbi, iar referința ediției de bază are peste un secol: prin reluarea acestor texte, ne devine limpede cum Abélard întruchipează o conștiință capabilă să decidă, în fața precarității textelor de teorie a universalului moștenite de la Aristotel, Donatus, Boetius și Porfir, în favoarea unei turnuri lingvistice a filosofiei; universalul este pentru el semnificație, pentru că nu poate fi nici doar concept fără referință, nici doar lucru fără inteligibilitate. Constrâns de sărăcia propriei tradiții care nu îi oferea nicio teorie a abstracției prea elaborată, nicio ontologie solidă, Abélard inovează o strălucită teorie a limbajului a cărui mărturie este selecția noastră de texte.

Celălalt: e foarte amuzant să ne amintim că societatea românească era să treacă în 1992 printr-o ceartă a universalilor pe care a evitat-o numai pentru că filosofii nu au reacționat. Recensământul aceluia an, marcat încă de teama de a declara că lucrezi la fosta Securitate, a făcut ca fiecare angajat *individual* al respectivei instituții să declare profesii inofensive (soră medicală, subinginer etc.), fără ca nimeni să prevadă că la nivelul *colecției universale* va reieși că nu avem serviciu de spionaj. „Cațavencu” a râs, îmi amintesc, un număr întreg pe seama episodului, în *Logica*, ingredientibus, Abélard îl respinge pas cu pas pe Josselin din Soissons, care crezuse că universalitatea apare așa, din senin, la nivelul colecției de indivizi, fără ca ei să aibă vreun aport individual. De unde, o concluzie simplă ne lasă să credem că o relectură a textelor vechi ne face mai actuali decât simpla prezență biologică în veac.

Locului iudeului în Dialogul... lui Abélard (Dialogul între un filosof, un iudeu și un creștin, trad. F. Bogoiu și S. Sorta)

Dialogul între un filosof, un iudeu și un creștin, redactat de Abélard în secolul al XII-lea, pare a fi una dintre cele mai interesante

piese ale istoriei unui gen literar pe care scriitorii creștini l-au dedicat conceptului de interconfesionalitate. Locul lui Abélard și al textului său în interiorul acestui gen ar putea fi, însă, unul delicat și extrem de ambiguu, influențat deopotrivă de predecesorii lui în interiorul genului, de idealurile lui care îl mâneau spre ceea ce el își reprezenta a fi fost filosofia antică și de reprezentările cu care secolul al XII-lea însoțea ceea ce dor noi, azi, numim dialog interconfesional. Odată cu apariția în limba română, în traducerea Filotheei Bogoiu și a Soranei Sorta, cu o prefață de Bogdan Tătaru Cazaban, în deja prestigioasă colecție „Tradiția creștină” coordonată la Polirom de Ioan-Florin Florescu și Adrian Muraru, poziția acestui dialog merită o rediscutare și o clarificare a argumentelor sale⁹⁶.

Unde vom pune, acasă, pe raft, cartea? Cel mai comun gest ar fi să o așezăm pe raftul literaturii universale interconfesionale recente. Dar să nu decidem deocamdată. O mai putem pune lângă alte traduceri din Abélard: *Comentariile la Porfir* sau *Etica*, sau lângă altele netraduse, mai ales lângă *Theologia „Summi boni”*. Așa, vom vedea că *Dialogul...* stabilește un bun acord cu tradiția conceptului de bine suprem de tradiție ciceroniană și idealul abelardian de teologie, în care analiza logico-lingvistică are un aport enorm și fundamentează liniile generale ale cunoașterii Trinității. Sau, vom vedea că, în prelungirea tezelor din *Sic et non* și din *Etica*, aici Abélard pregătește *disputa* drept o nouă metodă în teologie, proprie secolului următor, precum și o etică voluntaristă pe care, fapt straniu pentru noi, firesc pentru contextul autorului, o așază în spusele filosofului păgân care ia parte la conversație.

Putem așeza însă volumul și lângă altele din genul dialogurilor interconfesionale premoderne: lângă tratatul lui Iustin Martirul și Filosoful, lângă textul de propagandă creștină care cunoaște limitele genului literar pe care îl exersează al lui Raimundus Lullus sau lângă altele, mai puțin familiare astăzi, dar mai apropiate de Abélard, scrise de Gilbert Crispin, Odo din Cambrai, Petrus Alfonsus sau Rupert de Deutz în prima jumătate a secolului al XII-lea. Așezând aici cartea, vom

⁹⁶ Abelard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, ediție bilingvă, traducere și note de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta, prefață și tabel cronologic de Bogdan Tătaru-Cazaban, ediție îngrijită de Adrian Muraru, ed. Polirom, Iași, 2008.

vedea că dialogul angajat de Abélard are o diferență specifică față de aceste texte: el încearcă o poziționare privilegiată a filosofului față de teologul creștin, reclamând, așa cum foarte bine a arătat în prefața sa la volum Bogdan Tătaru Cazaban, terenul comun pe care cei doi sunt decizi să își fundamenteze dialogul, și anume legea naturală și universalitatea rațiunii.

Mai există și un al treilea criteriu după care volumul poate fi așezat, mai subtil decât primul fiindcă el nu clasifică autori sau genuri literare, ci funcționări ale unor teme în interiorul culturii medievale, cum ar fi tema ateului, tema iudeului sau tema filosofului stoic. Așezând în felul acesta volumul, putem observa originalitatea lui Abélard atât în privința tratării temei ateului cât și, mult mai problematic și mai dificil de reconstituit, a iudeului.

În rândurile de mai jos ne-ar interesa ultimele două criterii, deoarece ele fundamentează poziția lui Abélard în contextul atitudinilor epocii sale față de alteritate și implicit, ne poate dirija judecata asupra modului în care fie că pledoaria lui Abélard ar putea fi reluată **într-un** eventual dialog interconfesional, fie că ar putea fi definitiv abandonată **într-o** istorie a genurilor literare supuse unei atitudini în general tradiționale față de această alteritate. E vorba de un dialog *real*? Dacă e un dialog, este el unul *interconfesional*? Raportul dintre creștin și filosof se situează pe același plan ca și cel dintre filosof și iudeu? Există un dialog *direct* între creștin și iudeu?

Vom încerca să răspundem acestor întrebări în finalul acestei analize sumare a tratatului, după ce vom clarifica pozițiile fiecăruia dintre membrii dialogului și argumentele lor. În funcție de răspunsurile pe care le vom formula, vom putea plasa, **într-un** fel sau în altul, tratatul lui Abélard în clasele amintite. La dialog iau parte patru interlocutori. Primul este iudeul, probabil figură generică a culturii iudaice a secolului al XII-lea, care intră în conștiința publică a secolului al XII-lea dintr-o cunoscută perspectivă marginală, dar, în același timp, așa cum ne amintește autorul prefetei, citându-l pe Gilbert Dahan, iudeul de aici poate figura și drept o urmă consistentă a modului în care școlile rabinice ale nordului Franței au influențat hermeneutica vetero-testamentară a școlii victorine. Al doilea personaj este filosoful: el invocă de mai multe ori clasificări stoice ale virtuților, face aluzie frecventă la vocabularul ciceronian, presară câteva virtuți aristotelice preluate, de altfel, din antichitate, de vocabularul stoic, și

interpretează în direcția idealurilor fericirii intelectuale doctrina lui Epicur, la care vom reveni în mod special. Jean Jolivet atrăsese deja atenția asupra unei posibile filiații musulmane a figurii filosofului în acest *Dialog*... în măsura în care el pare a se revendica dintr-o comunitate care accepta circumcizia. Indiferent însă de identitatea lui, el aduce în discuție valori ale antichității târzii de proveniență stoică și este tributar problemei legii naturale a latinilor contemporani cu Abélard. Iar din acest motiv posibila sa origine sarazină nu spune foarte mult în privința raportului dintre membrii dialogului. Dimpotrivă, mai mult ne spune despre el insistența cu care invocă „legea naturală”, care este un construct conceptual ce suprapune idealul stoic al lui *conformiter naturae vivere* cu tema naturalității umane redescoperite de secolul al XII-lea latin. Al treilea este creștinul, care asumă valorile neotestamentare din perspectiva unui interes vădit de a recunoaște în ele elemente ale legii naturale propovăduite de filosof. Al patrulea este Abélard însuși, care ar trebui să fie receptacolul întâlnirii. El îi primește pe cei trei: „*După ce ne-am comparat și ne-am certat mult timp în privința sectelor noastre, am ajuns să ne supunem judecății tale*”. Este important să reținem, în judecata pe care o propunem, că Abélard refuză acest rol (al lui Paris care ia mărul sau al regelui khazar pus să aleagă între monoteisme) și declară faptul că el ar dori mai degrabă să învețe decât să judece. Dar pentru că filosoful pare a asuma cel mai adesea judecățile textului și el este termenul comun între iudeu și creștin, figura lui Abélard pare mai degrabă asociată lui decât creștinului. Faptul este important, pentru că un asemenea refuz și o asemenea ambiguitate ascunde o intenție de a masca o judecată, totuși, existentă în text, și pentru că o asemenea declinare a competențelor suspendă, credem, și garanția de egalitate a nivelelor de discurs pe care dialogul între toți membrii lui o presupune.

Dialogul, de fapt, nici nu este un dialog. E un enunț al primatului filosofului față de creștin și iudeu, în sensul în care, ca slujitor al legii naturale anterioare în timp celor două credințe, el are legitimitatea de a-i asculta pe fiecare. Apoi, e un dialog cu iudeul care se compune din formularea unor critici la adresa lui, pe care le vom relua mai jos pentru a constata raportul lor cu dialogul cu creștinul și, în fine, un lung acord între filosof și creștin asupra idealurilor celor doi, diseminat cu expuneri ale eticii stoice și cu definiții a diferite tipuri de

virtuți antice. E adevărat că textul lui Abélard este neîncheiat, însă în cuprinsul existent al *Dialogului*... iudeul nu reapare după „respingerea” lui.

Cele trei personaje „rămase” după declinarea ponderii „receptaculiului” care ar fi asigurat echidistanța argumentelor, intră, pe rând, în dispută. Totuși, argumentele unuia nu pleacă de la poziții disjuncte față de ceilalți doi decât în cazul iudeului. El asumă tradiția, ritul, urgia istoriei și le comentează drept bunuri proprii ale confesiunii sale. Ceilalți doi, în schimb, își împrumută argumentele: filosoful se apără și cu argumente creștine pentru a ocaziona entuziasmul creștinului și reciproc. Am putea spune că întregul text este marcat de o singură idee expusă prin două momente care se succed dialectic: *filosoful încearcă o negare a iudeului din care să poată reieși, ulterior, o afirmare a traductibilității reciproce a idealurilor filosofice și creștine*. Să le luăm pe rând pentru ca, din analiza lor, să poată rezulta răspunsuri la cele patru întrebări de mai sus.

I. „Filosofia” contra iudaismului. Dacă facem o listă sumară a argumentelor puse în joc și le ordonăm după o axă temporală, putem constata că, în ochii filosofului, iudeul se definește printr-o izolare față de momentele temporale. El este izolat față de trecut pentru că strămoșii revendicați de cultul său de dinainte de Moise par a trăi o viață conformă legii naturale și virtuților „filosofice”, la care iudeii plecați din Egipt ar fi adăugat rituri irelevante. (Este interesant că, deși acest argument funcționează simetric în raport cu cel prezentat mai jos, între creștin și filosof, conform cu care și unul și altul au propovăduit în limbaje analogice legea naturală, ba chiar creștinii le-au reamintit-o prin Pavel grecilor care păreau să o uite, totuși rezultatul lui este diferit, pentru că el îi respinge pe evrei pentru adăugarea cultului lor la legea naturală, dar nu și pe creștini, pentru aceeași adăugire). Această interpretare „filosofică” a vieții abrahamică nu este doar antiiudaizantă, ci folosește ca punct de sprijin al tezei familiarității creștinismului, care regăsește „filosoficul” în propriile origini. Apoi, iudaismul s-ar defini prin izolare față de prezent, prin faptul că circumcizia și restricțiile alimentare închid comunitatea la nivelul familiei și societății (*societas familiaritatis vei conversationis*), iar legea comunității nu ar avea universalitatea, datorită interdicției cămătăriei doar la nivelul coreligionarilor în *Deuteronom*, 15, 1 – 3. Apoi, iudaismul ar fi izolat față de viitor deoarece promisiunile

răsplăților divine nu vizează nimic soteriologic, ci doar bunuri pământești. Iudeul răspunde la toate acestea dintr-o perspectivă în care își subliniază doar coerența propriei identități: ritul asumat este răspunsul poporului ales la provocarea intrării în istorie, închiderea comunității ține de asumarea unui destin urgisit, iar absența unei doctrine a mântuirii este neadevărată, deoarece promisiunile de răsplată au un sens alegoric. Ultimul contraargument al iudeului este extrem de important și este remarcat de Bogdan Tătaru Cazaban: Abélard reține existența unei lecturi alegorice a Vechiu lui Testament în mediile rabinice, ceea ce contemporanii lui păreau să lase deoparte în textele lor dedicate aceluiași gen „comparativist”. Am putea spune chiar că Abélard face astfel o dreptate hermeneuticii rabinice care primește înapoi acum ceea ce ea însăși împrumutase lecturii creștine odinioară prin Philon. Dialogul cu iudeul se încheie aici, fără un termen conclusiv.

II. „Filosofie” și creștinism. Tonul dialogului se schimbă, de această dată radical. De la formularea mai degrabă protocolară a unor divergențe, acordul se lasă foarte rapid vizibil și el este făcut posibil tocmai de respingerea anterioară a iudaismului. „Binele suprem” de origine ciceroniană se dovedește foarte rapid a fi Dumnezeuul Noului Testament, iar supremația eticii în tabela (stoică) a științelor corespunde supremației teologiei pentru creștini. Pavel le amintește grecilor (filosofi decăzuți, simetrici în textul lui Abélard cu iudeii care au uitat legea naturală) idealurile pierdute ale „filosofiei”, iar filosofia ar fi păstrat cultivarea originară a legii naturale pe care o redescoperă creștinii. Creștinul pune problema mântuirii iar filosoful recunoaște aici un ideal pur filosofic spunând creștinului cu entuziasm „acum te descopăr ca filosof – *nune te primum philosophum comperior*”. Filosoful enumeră virtuțile propriei tradiții, dar amestecă între ele *humilitas* (tradus eronat, credem, în română prin *modestie*, de vreme ce ultima semnifică o etică a căii de mijloc, spre deosebire de *umilinta-smerenie* care semnifică accentul unui termen extrem al unei relații binare). Desigur, aceasta contribuie la unitatea de opinii dintre creștin și filosof. Dar cel mai bun exemplu al acestei unități prealabile dialogului între cei doi este invocarea lui Epicur. Se știe că, în general, în literatura medievală, Epicur este invocat drept figură a ateului prin excelență. Gilbert Dahan, într-un studiu mai vechi asupra Psalmului 52 și receptarea lui medievală a semnalat la Nicolaus din Amiens

suprapunerea dintre Epicur și nesocotitul care, în psalm, neagă existența divină. La Abélard, totuși, este chiar invers. Doctrina plăcerii lui Epicur, intens intelectualizată, este văzută aici nici mai mult nici mai puțin decât identică eticii virtuții creștine, ba chiar ambele doctrine par să afirme, în opinia filosofului *Dialogului...* transcendența binelui față de această viață. Neobișnuită pentru tradiția medievală, reinterpretarea lui Epicur (din cât cunoaștem deocamdată, singulară) subliniază intenția de unificare a celor două tradiții, creștină și filosofică, în textul lui Abélard.

Vom încerca, în urma acestei reordonări a celor mai importante argumente ale textului, să răspundem întrebărilor formulate. Nu, nu este un dialog real. Iudeul nu răspunde dintr-o perspectivă universală, ci doar justifică circumstanțe istorice. Apoi, nici intenția nu este interconfesională, pentru că Abélard formulează argumente antiiudaice numai pentru a crea posibilitatea unei legitimări a întrepătrunderii teologiei creștine cu tradiția filosofică, așa cum îi permiteau sursele disponibile să și-o închipuie. Raportul dintre creștin și filosof este scop al discursului, raportul filosofului cu iudeul este instrumental, iar cel dintre creștin și iudeu este doar implicit, iar când este realizat, el beneficiază permanent de interfața filosofului.

Dacă am răspuns acceptabil întrebărilor pe care le-am formulat, ar rezulta următoarele concluzii. Mai întâi, nu putem trata *Dialogul...* drept o piesă a istoriei dialogului interconfesional, deoarece interesul lui este, finalmente, doar o pledoarie în favoarea filosofiei, de același gen cu cea din *Sic et non* sau *Theologia Summi boni*. Valoarea indiscutabilă a textului constă în intrarea în scenă a conceptului de lege naturală, chiar dacă sunt revendicate pentru el surse antice. Apoi, antiiudaismul textului este involuntar și instrumental, și el rezultă dintr-o atitudine specifică unei epoci care nu problematizează alteritatea cu aceeași acuitate cu care suntem, eventual, astăzi gata să o judecăm.

Totuși, antiiudaismul textului, rezultat mai degrabă din ordonarea logică a celor trei poziții, este răsturnat de o poziție extrem de conciliantă și de profundă a lui Abélard față de iudeu, deși nedezvoltată în text. Acesta din urmă formulează un argument care, departe de a fi respins, este lăsat deoparte de Abélard însuși după formularea lui: ce face slujitorul care a aflat de la alți slujitori ai lui ce a poruncit stăpânul? Se va îndoi de egalii lui sau va avea încredere în

stăpânul absent? Cazul slujitorului este cazul filosofiei, așa cum și-o reprezenta Abélard, iar soluția ei, în *Dialog...* este să caute în sine urmele unei legitimăți în absența revelației, iar aceasta este legea naturală. Dar tot cazul slujitorului este și cazul teologiei secolului al XII-lea, care alătură memoriei revelației o gestionare a unor tradiții culturale care de acum îi revin, a căror responsabilitate o poartă și în numele cărora invocă tot legea naturală. Prin urmare, din perspectiva acestui argument abia schițat, filosoful încetează să mai fie arbitru, creștinul nici nu a apucat să fie, iar iudeul oferă condiția de posibilitate a adoptării legii naturale de către cei doi. Asemenea unei topici în care Platon, absent de la moartea lui Socrate, își absoarbe destinul din această absență, la fel cei doi parteneri de dialog, care se înțeleg atât de bine în textul lui Abélard, preiau idealul legii naturale din natura mediată de iudeu a relației lor cu alianța veterotestamentară.

De aceea, nu putem să judecăm *Dialogul...* din perspectiva unor grile moderne a conștiinței alterității. Dar putem să interogăm acest text din perspectiva unor poziționări originare a tradițiilor pe care fiecare secol le-a rediscutat *secundum modum recipientis*.

Despre elefant (*Fiziologul latin*, trad. Anca Crivăț)

„*Est animal quod dicitur clephas*”, spune manuscrisul *Fiziologului latin*¹⁰³. Dar cine ar trebui să cunoască cu rigoare faptul că *Fiziologul* spune despre elefant că este o ființă care, cu toată imensitatea și inteligența ei, dorește prea puțin să procreeze? Sau că, atunci când vine sorocul, se îndreaptă spre răsărit și consumă fructul mandragorei în apropierea paradisului, pentru a naște într-un iezel, de teama șarpelui care îi poate răpi puiul?

Sunt mai mulți cei care ar merita cu adevărat să cunoască acest adevăr, chiar dacă între ei nu se mai numără biologul, deoarece secolele modernității au demonstrat foarte simplu că el nici nu găsea obiectul său de studiu în aceste afirmații. Ele revin mai degrabă *psihanalistului*, pentru că este o sărbătoare a științei sale să descopere un mit colectiv, la rădăcina culturii europene, trecând din greacă în latină și purtând cu el tema arborelui cunoașterii, a nașterii miraculoase în apă, a sexualității care primește sens pentru bărbat ca nostalgie a paradisului spre care îl îndrumă femeia și al spaimei întregului cuplu de șarpele care poate suspenda procreația. În al doilea rând, aceste cunoștințe revin *istoricului mentalităților*: el trebuie să știe, citind *Fiziologul latin*, că imaginarul colectiv, cu spaimele și

destinul său ancorat în medievalitatea europeană își are o bună parte a rădăcinilor sale în asocierile dintre animale și aceste teme ale imaginarii conținute în tratat. În al treilea rând, aceste cunoștințe pot aparține *istoricului artei*, pentru că ochiul lui poate vedea în detaliile arhitecturii (chartreze, de pildă), urmele asocierilor cu imperative morale, cu fantasmе sau cu traume colective, ale animalelor *Fiziologului*. În al patrulea rând, cunoașterea acestora cade în sarcina *medievistului*, și în măsura în care el găsește nota comună a unor teme culturale dispersate în evul mediu grec sau latin, dar și în măsura în care pregătirea lui filologică îl predispune la a oferi spre studiu celorlalți specialiști acest text. În al cincilea rând, istoria elefantului merită cunoscută de *teolog*, întrucât *Fiziologul* este un tratat anonim de alegorie morală cu teme creștine, redactat inițial în greacă și tradus în latină, care folosește recuzita fabulei antice, cu numeroase

11, 3 Cf. *Fiziologul latin*. Richard de Fournival, *Bestiarul iubirii*, ediție bilingvă, traducere și comentarii de Anca Crivăț, ed. Polirom, colecția „Biblioteca medievală”, Iași, 2006, 172 p.

referințe la tratatele biologice ale lui Aristotel sau Plinius. În al șaselea rând, cunoașterea adevărului despre elefant revine *istoricului iubirii*, deoarece Richard de Fournival a redactat, în franceza secolului al XIII-lea, un *Bestiar al iubirii* în care reia animalele *Fiziologului* profilând temele, năzuințele, sensurile și traumele eroticii medievale și arhetipurile celei moderne.

Iată șase învățați care împărtășesc *Fiziologul latin*: tradus de Anca Crivăț în limba română, **într-o** frumoasă ediție bilingvă, împreună cu tratatul lui Richard de Fournival și cu ample comentarii istorice, textul poate furniza toate aceste dispoziții de studiu academice. Acestor învățați li se mai alătură al șaptelea personaj, mai puțin avizat și competent, dar la fel de curios: gustul cititorului comun, care merită fascinat de tradiția bestiarelor medievale. În fond, *Fiziologul latin* este cel mai important text de la care **s-au** ramificat, în maniera unui gen literar, cărțile despre animale, comune și fantastice, produse de Evul mediu. Merită amintit aici cel puțin Hugo de Saint Victor, cu al său *De bestiis*, sau *Bestiarul divin* al lui Guillaume le Clerc. Acest gen de text a configurat locul animalelor în viziunea despre natură a teologiei morale creștine sau, mult mai mult, au conferit granițe imaginare lumii omului medieval. Urmând firul acesta, putem înțelege și de ce omul modern a plecat spre lumea nouă luptând cu

propriile spaime pe care le aștepta să iasă din ocean amenințându-i corabia dar și, simultan, de ce imaginarul ne dă consistența granițelor unei lumi în care sensul ne apare totdeauna ferm.

[2006]

Colierul arabo-latin (Ibn Hazm al-Andalusi, *Colierul porumbiței. Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*, trad. Grete Tartler)

Este un dar al puterii noastre de semnificare faptul că în limba română folosim perfectul compus pentru a numi prezența iubirii: ne este propriu să spunem „m-am îndrăgostit”, dar este nepotrivit și seamănă unei impietăți față de mecanismele însele ale accesului la mister să exprimăm verbul la prezent. Dacă suntem subiect al experienței iubirii, nu putem fi și martorul ei, atâta timp cât ea a cuprins integralitatea ființei noastre. Probabil că această stare de fapt poate indica motivul pentru care ne este comod să indicăm iubirea drept un fapt al naturii, drept ceva despre un putem vorbi fiindcă face parte din implicitul naturii umane, din carnalitatea umorilor omenești.

Cea mai simplă dovadă că lucrurile nu stau așa este numărul uriaș de diferențe culturale privind reprezentarea iubirii. Elogiul ei din *Phaidros* se încheie cu opțiunea pentru conducătorul de suflete, stăpân pe propria rațiune și garant al purității iubirii: aceeași puritate este păstrată la Novalis de uitarea de sine; *Ars amandi* descoperă seducția în fața obiectului finit al dorinței și consumat în imanent, în vreme ce iubirea misticilor din modernitatea timpurie se împlinește în incapacitatea atingerii obiectului infinit al dorinței. Despre iubire vorbim azi, doct, ca despre un construct cultural în care regulile dorinței, ale pasiunii, ale curtoaziei, ale complimentului, ale refuzului, ale darului, ale pierderii de sine sunt originale decisiv în iubirea curtenească medievală de tradiție latină (anecdoticul trimite chiar la curtea doamnei de Champagne), iar unii trimit, ca spre o sursă sigură, spre mediul andaluz al literaturii arabe a evului mediu timpuriu. Înseamnă că ne aflăm în fața unui dat straniu: un dat al culturii al cărei inexplicit original, ascuns sub masca naturii, face o trecere lină de la natură la cultură pentru că vorbește despre origine fără să îi susțină dezvăluirea în finitudinea lucrurilor pentru care este sursă.

Numai fericita întâmplare a făcut ca editura Humanitas să publice, în această primăvară, tratatul fundamental despre dragoste al

lui Ibn Hazm, *Colierul porumbiței*⁹⁷. *Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*.

În traducerea Gretei Tartler, simultan cu apariția la Polirom a celei mai faimoase referințe a literaturii medievale latine a iubirii, Andreas Capellanus, *Despre iubire*, în traducerea Eugeniei Cristea și cu comentariile Ancăi Crivăț. Cel din urmă este un text care transformă tema iubirii, alimentându-se vizibil din Ovidiu, dar într-o strategie a seducției infinite a unui obiect al dorinței care o alimentează fără oprire întrucât nu poate fi niciodată obținut integral. Această infinitate este, însă, producătoare de ordine socială (atenția tratării iubirii între ranguri e o dovadă), de ordine spirituală și simbolică, mai ales de politețe și de reguli care determină întreaga lume să participe *quantum potest* la celebrarea universală a culturii camuflate sub numele naturii.

Dimpotrivă, tratatul lui Ibn Hazm ține de o atentă și cuceritoare tipologizare a comportamentului dragostei, umplută cu anecdotic și cu o insistență copleșitoare pe valoarea etică a pierderii, a despărțirii, a nostalgiei (oricât de anacronic ar fi cuvântul). Iubirea crește în trepte cu cât obiectul se refuză mai mult, devenind, în fond, aceeași forță a tematizării infinitului creator de ordine în lumea de jos. Splendidul capitol al celui care se îndrăgostește din simpla descriere a chipului celui alt este ilustrativ pentru întregul tratat într-o metaforă a fenomenului hrănit din sine însuși: „La fel și toba: piele peste gol, / Dar sunetu-i, ce groază!” Aici iubirea se consumă integral dovedind camuflarea culturii (raportată la infinit și la absențe) în spatele naturii (blocată în finitudine și prezență). Apoi, eleganta însoțire a celor două volume în limba română ridică o nouă problemă, de recentă actualitate: despre sursele arabe ale culturii medievale latine, esențială temă de identitate a omului modern.

[2011]

Thomas bifrons (Thoma din Aquino, întrebări disputate despre suflet, trad. G. Chindea)

Locul *întrebărilor disputate despre suflet* în opera tomistă este

⁹⁷ Ibn Hazm al-Andalusi, *Colierul porumbiței*. *Tratat despre dragoste și îndrăgostiți*, traducere din arabă, studiu introductiv, note și comentarii, indice explicativ de Grete Tartler, Humanitas, București.

unul delicat și spectralos. Apariția lor recentă în limba română, în traducerea lui Gabriel Chindea⁹⁸, ar putea ocaziona o amplă și interesantă discuție asupra acestui loc, adesea puțin recunoscut de medievisti, mai ales când ei provin din mediul angajat catolic sau rămân, mai mult sau mai puțin, angajați în trenea arhaică a neotomismului triumfalist. Aceasta pentru că pătrunderea în lumea pariziană a secolului al XI-II-lea a tratatului *Despre suflet* a lui Aristotel a produs o vâlvă pentru că a pus scolastica în fața unei situații critice: pe de o parte sedusă de prestanța *corpus*-ului aristotelic, pe de altă parte conștientă de imperativul argumentării *nemuririi individuale* a sufletului. Situația era cu atât mai critică cu cât textul lui Aristotel era însoțit de marele comentariu al lui Averroes, care explicita sensul textului lui Aristotel în direcția unei teorii a inteligenței unice, unde imaterialitatea vieții minții nu se împiedica nici în exigențe monoteiste, nici în speranța individualității umane a autorului acestei gândiri. Pe ce poartă ar putea, în consecință, să intre aristotelismul în conștiința filosofică latină? Ca să își răspundă întrebării, Thoma din Aquino scrie două comentarii la *Despre suflet*: unul aproape *ad litteram*, care nu atacă prea mult nici teoria arabă, nici nu folosește teoria lui Aristotel în vederea vreunei soteriologii: *Sentencia libri de anima*, și altul, mult mai îndepărtat de genul strict al comentariilor, supus strict regulilor unei dispute universitare, unde Thoma își îngăduie saltul dorit: *întrebările disputate despre suflet*. Aici, ca și în faimosul său tratat *Despre unitatea intelectului*, el speră în individualitatea și eternitatea sufletului ca în două atribute ale lui care pot fi întemeiate necontradictoriu tocmai conform teoriei lui Aristotel.

Dacă întreprinderea ar fi fost posibilă, edificiul creștin fundamentat pe opera lui Aristotel nu ar fi intrat niciodată în marea criză a aristotelismului secolului al XIV-lea, iar intelectul agent și cel posibil ar fi fost formele personale ale temeiului subiectivității. Teoria era însă greu de întemeiat, iar dimensiunea delicată și spectaculoasă a *întrebărilor* tomiste constă, cred, în acest efort. Era, într-adevăr, dificil, să cauți temeiul persoanei **într-o** cultură unde omul nu este mai mult decât o funcție civică, la un discipol al lui Plafon pentru care numărul

⁹⁸ Cf. Toma d'Aquino, *întrebări disputate despre suflet*, traducere din limba latină, studiu, note și bibliografie de Gabriel Chindea, ed. Humanitas, București, 2006.

sufletelor era egal cu numărul astrelor și **într-un** text cum este *Despre suflet* pentru care imaterialitatea receptivității cunoașterii se păstra cu condiția ștergerii absolute a memoriei după moarte. Faptul că *Despre suflet* nu conduce la nicio escatologie a fost asumat de Averroes cu condiția dizidenței sale față de coreligionarii săi. Thoma nu a putut face pasul acesta, oferind europenității un alt Aristotel: unul despre care scria, în *Sentencia de anima*, că este cert că ar fi dorit să scrie și o teologie a sufletului individual, care fie că nu a mai ajuns la latini prin vicisitudinea timpului, fie că va fi odată tradusă, fie că Aristotel însuși ar fi vrut să o scrie, dar „*surprins de moarte, nu a mai realizat-o*”.

Când Benozzo Gozzoli (1480) îl înfățișează apoteotic pe Thoma în mijlocul discipolilor, explicând, cu Biblia pe genunchi, marile cărți peripatetice, pictorul nu îl uită pe Averroes, mic, zvârcolindu-se la picioarele imensului Toma, căutându-și citatele **într-o** carte. Bineînțeles, este *Despre suflet*, a lui Aristotel. Și este foarte posibil ca dimensiunile personajelor tabloului să fie produsul unei intenții proprii lui Toma însuși, devenită în mediul roman, ulterior, o ideologie care nu mai dovedește nimic despre încheștarea culturii grecești cu cea arabă și latină din secolul al XIII-lea, dar care mai poate fi descâlțită doar cu *lectura paralelă* a operei tomiste și a comentariului lui Averroes.

[2006]

Praeparatio Theodorici de Uriberg. Comentarii la traducerea tratatului *Despre fiind și esență* a lui Toma din Aquino

Jubilez ori de câte ori am ocazia să disput detalii privind o ediție de tratat medieval în limba română, deoarece ocazia atestă existența unui public educat și receptiv în domeniu, născut cert în ultimii ani și fraged ca lăstarul de zmeur în luna iunie, viguros din ierburile înalte și cu țepii încă plini de clorofilă. Este cazul obiecțiilor aduse în cel mai recent ID de domnul Florin Crâșmăreanu („Note pe marginea unei noi ediții în limba română a opusculului *De ente et essentia*”) la cea mai recentă și una din cele mai ilustre apariții ale colecției „Biblioteca Medievală” de la editura Polirom: Toma din Aquino, *Despre fiind și esență*, în traducerea profesorului Eugen Munteanu, reeditarea apariției cu același titlu din 1998.

Deoarece politețea, atenția și competența argumentelor domnului Crâșmăreanu fac din textul domniei sale fac un exemplu de polemică ce poate dinamiza ivirea adevărului din dialog, apoi,

deoarece elogiile pe care domnia sa mi le adresează direct și indirect în cuprinsul articolului său, deși prea puțin meritate, implică o clarificare a situației editoriale a cărții menționate, apoi, deoarece siguranța cu care domnul Crășmăreanu taie noduri gordiene în filosofia medievală este plină de candoare, l-am invitat pe profesorul Eugen Munteanu la dialog și alături și eu câteva note marginale răspunsului domniei sale.

Mai întâi, o clarificare: cu doi ani în urmă, în calitate de coordonator al „Bibliotecii Medievale” am avut onoarea de a primi acceptul profesorului Eugen Munteanu de a republica traducerea domniei sale din 1998 a opusculului tomist. Am întâlnit atunci, în persoana profesorului, un partener de dialog care a întrecut, prin amabilitate și îngăduință, toate așteptările mele: am rediscutat pasaj de pasaj, am făcut mai multe serii de obiecții, iar răbdarea și orizontul spiritual al profesorului a găsit loc pentru toate acestea. Nu era vorba de a semna „erori”, ci de a aduce textul traducerii din *De ente et essentia* la un nivel al culturii și terminologiei filosofice românești care în 1998 nu exista și care, prin prezența semnificativă a traducerilor de filosofie medievală în limba română acum există. Altfel spus, de a unifica terminologia lui Toma din Aquino și referințele lui cu traduceri existente în limba română din alte tratate tomiste, alte texte scolastice, dar și cu sursele acestora, adică cu *Liber de causis*, cu *De animalibus* Aristotel și altele. Pe lângă aceasta, au fost și obiecții legate corectitudinea istorică a unor afirmații strecurate involuntar în carte (simplu spus, ne-am luat amândoi cu mâinile de cap când am văzut că Scotus apărea dominican tomist iar Templier ar fi condamnat doar 216 teze, dar iată că ștergerea erorii a fost omisă și, o spunem deschis, ne asumăm amândoi aceste erori și le lăsăm pentru judecata din urmă a traducătorilor de filosofie medievală, despre care cred că, prin numărul și specialitatea erorilor, trebuie să constituie o secțiune aparte, cu îngreri contabilizatori specializați ai Judecății. Asta e, ne-a scăpat!).

Am mai adus sugestii de ameliorare a textului domnului Munteanu și dintr-o altă perspectivă, nemărturisită în acest volum. Intenționez să realizez un volum de traduceri din filosofia medievală, gândit inițial ca anexă la cel prezent, dar ulterior separat din rațiuni de cantitate, care să demonstreze că celebrul opuscul tomist nu a fost singur în contextul gândirii medievale, ci că a preluat o problemă clasică, a participat la o dezbatere universitară și a formulat un model

posibil, foarte coerent și interesant, dar nu neapărat de cea mai viguroasă longevitate și modernitate. E vorba de autori precum Boethius, Gilbertus Porretanus, Avicenna, Aegidius Romanus, Ockham, Scotus și mai ales Dietrich din Freiberg, personaj a cărui impresionantă turnură semantică a proiectului ontologic este un răspuns matur și modern la problemele opusculului tomist, care devine și mai inteligibil prin lectura tratatului lui Dietrich. Iar intenția mea a fost de a „pregăti terenul lui Dietrich” din punct de vedere terminologic și problematic.

Așa s-a născut această carte, și ea trebuie văzută și din perspectiva completitudinii ei, dar și a deschiderii ei spre contextul amintit. Așa se explică de ce notele domnului Munteanu, care conțin multe observații filologice, de latină medievală, de terminologie filosofică, multă informație de istorie a filosofiei și în general a culturii medievale, au rămas în parte neschimbate, dar textul a suferit modificări majore și ieșit un admirabil exemplu de exegeză și traducere a unui text medieval, racordat clipei actuale a culturii noastre. Bineînțeles, un *Despre fiind și esență* cu comentariile unui istoric strict al filosofiei este oricând posibil, iar acest accent ar urma să fie suplinit de volumul anunțat mai sus. Însă obiecțiile domnului Crâșmăreanu vizează ceva mai mult decât o simplă critică a interpretărilor comentariilor domnului Eugen Munteanu, oferind o serie de aserțiuni legate de filosofia medievală în general și de receptarea ei în cultura română, iar la acestea m-aș oferi bucuros să schițez câte un răspuns în cele de mai jos. Am reținut șase obiecții importante ale autorului recenziei.

1. Domnul Crâșmăreanu critică afirmația domnului Munteanu conform căreia ar fi existat o sinteză tomistă între neoplatonismul augustinian și aristotelismul arabizant. Corectitudinea criticii depinde de sensul dat cuvântului „sinteză”. Dacă înțelegem prin el contopirea fără rest a mai multor doctrine, atunci domnul Crâșmăreanu are dreptate: Toma nu a ajuns la o asemenea operație de nuanță alchimică, iar dacă ar fi ajuns, nici noi nu am mai putea decela sursele lui. Dar nici nu cred că este treaba filosofiei să realizeze așa ceva, ci sensul ei este să reformuleze întrebări originare și să atragă atenția asupra sensului principiilor în contextul datului imediat. Iar Toma face acest lucru în secolul său, adică reinterpretează aristotelismul (mondenitate filosofică la Paris pe la 1260) ca pe un fundament al teologiei sale,

juxtapune tradiții și le obligă să dialogheze în opera lui. Dacă înțelegem însă sinteza drept folosirea unor tradiții pentru a formula întrebările originare ale filosofiei, fără pretenția încheierii sintezei și fără speranța unei formule definitive, atunci domnul Munteanu are dreptate, deoarece proiectul tomist a fost și el un proiect care a dinamizat gândirea unui secol și a dat un limbaj coerent al interogațiilor, care a pariat intelectual pe noetica peripatetică în contextul judecății de apoi, pentru ca din eșecul acestui pariu, prin reacție critică, să iasă replica franciscană a subiectivității active (Pierre de Jean Olivi) sau mistica aneantizării subiectului în Dumnezeu (Meister Eckhart).

2. Domnul Munteanu susține faptul că aristotelismul tomist este convenabil pentru Biserică și, în consecință, adoptat ca doctrină oficială. Domnul Crășmăreanu neagă valoarea acestei afirmații. De fapt, amândoi au dreptate, unul *defacto*, altul *de consequentiis*. Așa a fost, într-adevăr: în 1324 Toma este beatificat și doctrina lui acceptată oficial în Biserica catolică. Dar trebuie să nu uităm faptul că la finele secolului al XIX-lea tomismul a fost propus de ideologia oficială catolică drept partenerul creștin de dialog cu filosofii modernității care începea să apună, iar critica tomistă actuală are sarcina fermă de a se desprinde de ideologia care prefăce din Toma un monolit doctrinar desprins de contextul partenerilor săi medievali. Tomismul a fost atât de convenabil pentru biserică încât acest pact a făcut rău tomismului (fiindcă l-a prefăcut într-o dogmă) și a făcut rău bisericii (deoarece a închis dialogul ei cu modernitatea născută din franciscanism, reformă și la-icitate, din separarea credinței de rațiune). Iată cum, deși tomismul a tot convenabil, consecințele adoptării lui au fost blocarea unui dialog real, care acum este posibil. Aristotelismul creștin era o utopie, deoarece falsifica aristotelismul originar, neoplatonizându-l excesiv pentru ca astfel, paradoxal, să îl adapteze creștinismului, și falsifică creștinismul, prefăcându-l într-o manieră de a interoga originarul și un exercițiu al gândirii, dintr-o mărturisire simplă și fermă a subiectului care și-l asumă din voință proprie.

3. Domnul Munteanu afirmă faptul că Toma trasează conturul unei ontologii, iar domnul Crășmăreanu respinge această afirmație, pe motiv că termenul de „ontologie” a apărut doar în *Enciclopedia* lui Goclenius, la 1613. Obiecția este inconsistentă, cât timp un nume dat unei preocupări este de obicei, în istoria culturii, apărut după ce

preocuparea se naște și își caută o vreme identitatea și numele. Oare știința îmbinării corecte a ideilor din *Sofistul* nu este ontologie? Sau filosofia primă a lui Aristotel, al cărei nume dat în *Metafizica* ascunde tocmai nesiguranța lui Aristotel de a numi o știință ale cărei granițe tocmai le vede și pentru care încă nu are un nume, dar îi sesizează prioritatea? La fel în cazul tomist: faptul că el interoghează sensurile verbului *a fi* în limbaj și stabilește raporturi între acestea menite să explice ordinea lumii înseamnă că el contribuie la istoria ontologiei și gata. Mai mult, vom vedea cum eforturile lui Dietrich din Freiberg de a nega complet valoarea contribuției tomiste îl conduc pe acesta din urmă la o turnură semantică a termenilor ontologiei și la abandonarea unui realism absolut, ceea ce constituie una dintre cele mai interesante tipuri de reacție ale istoriei ontologiei dintotdeauna.

4. Domnul Munteanu susține faptul că metafizica tomistă **s**-ar afla între teologie și filosofie, iar domnul Crâșmăreanu neagă valoarea acestei susțineri, acuzând o imprecizie terminologică. Eu nu cred că domnul Crâșmăreanu are dreptate, și așa invocă în sprijinul afirmațiilor domnului Munteanu debutul comentariului tomist la *Metafizica* lui Aristotel, unde Toma, interpretând sensul cuvântului „prim” din expresia aristotelică „filosofie primă”, îi dă acestuia trei sensuri și înserează astfel cele trei domenii **într**-un relativ echilibru. Astfel, el spune că termenul „prim” poate însemna ordinea înțelegerii, iar atunci el semnifică prima cauză a lucrurilor și întemeiază teologia, apoi el poate însemna prioritatea intelectului față de simțuri, iar atunci el semnifică universalile prin care sunt accesibile individualele și întemeiază metafizica, dar poate semnifica și însăși cunoașterea intelectului ca deținător al conceptelor care conduc la cunoașterea tuturor cauzelor, iar atunci întemeiază filosofia. Cum vedem, cele trei domenii sunt extrem de apropiate, disputând obiecte proxime, iar metafizica este prezentată drept intermediară între celelalte două.

5. Domnul Crâșmăreanu crede că domnul Munteanu nu are dreptate afirmând că Toma din Aquino ar conferi un rol raționalității pe care niciunul dintre predecesorii lui nu i-l-ar fi acordat. Totuși, eu cred că afirmația este corectă, deși nu știu în ce sens înțelege exact nici autorul ei această afirmație. Astfel, dacă înțelegem rațiunea *ca pe un instrument*, valoarea ei de la un autor la altul este discutabilă și adesea lăudabilă. Îl elogiem pe Anselm pentru credința în argumentație din *Monologion* și *Proslogion*, îl interpretăm prost pe Petrus Damianus

când, în *De omnipotentia Dei* spune faptul că filosofia este *ancilla theologiae* (nu e nicio subordonare la mijloc între cele două domenii, ci Petrus Damianus vrea să spună că grupul științelor speculative trebuie să aibă ca instrument de lucru grupul științelor argumentative, dar le numește conform reprezentării timpului său), la fel îl elogiem pe Abélard pentru dialectica sa, etc. În sensul acesta, nici nu știm nici nu cred că merită să discutăm clasamentul raționaliștilor și locul lui Toma aici. În schimb, a afirma o prioritate a actului rațiunii (față de senzație, sau față de voință, sau față de sentiment, sau față de intuiție, sau față de imaginație) întemeiată pe *prioritatea ontologică a inteligenței* conform ierarhiei neoplatoniciene moștenite în școala dominicană de Albert și de Toma din Aquino este cu totul altceva, iar în acest domeniu cei doi, considerați împreună, sunt reprezentanții acestei priorități în Evul Mediu latin.

6. Domnul Crășmăreanu spune că toți filosofii medievali susțin că Dumnezeu nu este cauză de sine (*causa sui*) și că acest lucru ar fi doar invenția modernității. Desigur, Toma critică și el conceptul de Dumnezeu – *causa sui*, la fel ca și Scotus (pentru ultimul, cf., de exemplu, *Despre primul principiu*, 29 și 89). Dar domnul Crășmăreanu se precipită în ambele afirmații. Prima: nimeni nu știe azi dacă toți filosofii medievali au criticat sau nu această afirmație, deoarece numărul manuscriselor necitite și inedite de filosofie medievală din bibliotecile europene este încă mai mare decât cel al textelor cunoscute. E adevărat că, nominal, cei doi autori de mai sus resping această formulă pentru a nu crea impresia unei autosciziuni a divinității. Dar de ce o resping? E simplu, pentru că o cunoșteau (nu am întâlnit încă în studiul textelor medievale un exemplu de argument respins fără o referință din care el să se fi născut, ci doar inventat de dragul respingerii lui). Într-adevăr, descriția divinității drept *causa sui* apare în *Liber de causis*, propoziția 189, ceea ce ne trimite chiar la rădăcinile neoplatoniciene ale acestei expresii.

Acestea sunt, în linii generale, temele polemicii. Las deoparte criticile aparatului de trimiteri și tipologia preluării numelor medievale, întrucât constat că ea face obiectul răspunsului domnului Munteanu. Adaug însă două precizări.

Mai întâi, în privința cuvintelor tomism / tomasian, pot să sugerez că, în general, în cutuma exegeților, se folosește cuvântul „tomist” pentru a desemna o teză care aparține efectiv operei lui Toma

din Aquino și „tomasian” pentru a desemna o teză a exegeților lui. Distincția este curentă în exegeza contemporană de inspirație franceză, dar cred că putem funcționa și ne putem înțelege și ignorând-o, folosind doar primul cuvânt pentru a ști ce spunem.

Apoi, cu ocazia apariției versiunii reeditate a domnului Munteanu, a mai fost formulată o obiecție, **într-o** captivantă discuție cu părintele profesor Wilhelm Dancă, iar această obiecție nu este atinsă de recenzia domnului Crășmăreanu. Părintele Dancă obiectează la adresa reluării în limba română a termenului *ens* prin *fiind*, (*în loc de ființă*) din titlul și cuprinsul tratatului. Folosesc această ocazie pentru a comenta acest aspect, de importanță capitală pentru terminologia românească. Iarăși, vreau să apăr opțiunea profesorului Munteanu, fără să admit că ea ar fi singura corectă. Mai degrabă, aș constata deplina echivocitate la care ne obligă evoluția însăși a terminologiei latine, iar apoi dificultățile și încurcăturile terminologiei românești. Iată de ce: A. în filosofia de limbă latină: povestea distincției *ens* / *essentia* începe cu Boethius, *De hebdomadibus* și ea este un barometru al tuturor ontologiilor medievale, în funcție de modul în care ele știu să soluționeze problema universalului. Boethius se întreabă, copiind terminologia neoplatoniciană latinizată de Marius Victorinus, cum se face că un creator oferă ceva creaturii și o distinge de el, numind creatorul *esse* iar creatura *id quod est*. Treptat, prin Gilbertus Porretanus și prin Toma, darul dat de creator devine o *essentia* iar cel ce o primește este un *ens*. Dacă *essentia* este ceva real și universal, atunci el trebuie să se constituie **într-o** lume aparte, asemenea ideilor platoniciene, **într-o** *essea* lui. Dacă e doar un sens al faptului de a fi, atunci el are o *esse* împreună cu *ens*. În general, autorii care au participat la dezbateri au avut opinii diferite, și au dat nume diferite obiectelor pe care le gândeau: Dietrich spune *esse* pentru ceea ce Toma spune *ens* și așa mai departe. De aceea, decizia reluării în română este indiferentă lexical și importantă este explicația traducătorului. B. în filosofia de limbă română: terminologia filosofică românească **s-a** născut din cuvintele filosofiei moderne franceze și germane. De aceea, utilizarea acestei terminologii în traduceri medievale este dificilă și cere explicații nuanțate, fără ca invocarea unui argument lexical *de iure* să aibă vreo semnificație.

Toate acestea, sper, vor deveni vizibile odată cu textul lui Dietrich. Abia atunci partenerii mei de conversație vor avea un obiect

de dialog complet în care judecata nu va mai cădea asupra distinsului meu coleg Eugen Munteanu, ci direct asupra mea, lucru care îmi dă mai mari emoții decât acest preambul.

Fuit quidam homo nobilis (Eckhart, Cartea mângâierii dumnezeiești, trad. G. Decuble)

Lectura fugară a *Cărții mângâierii dumnezeiești*, a *Cuvintelor de învățătură* și a tratatului *Despre consolare* ale lui Meister Eckhart dă impresia unei mistici îndepărtate de disputele medievale asupra naturii rațiunii, a surselor aristotelice, neoplatoniciene sau arabe ale scolasticii. De fapt, impresia e falsă. Textele împletesc **într-o** formidabilă ecuație toate aceste surse și generează, așa cum știm, unul dintre cele mai interesante fenomene ale spiritualității occidentale, care unește gândirea antichității târzii și a evului mediu latin de filosofia spiritului la Hegel. Eckhart apare astfel drept un nod esențial al transiterii și interpretării „metafizicii spiritului”, iar traducerea textelor, făcută de profesioniști, are meritul de a fi oglinda strălucitoare a arterelor conceptuale care unesc aceste epoci. Este cazul traducerii recente, la Humanitas, realizată din germana medievală de Gabriel Decuble și însoțită de comentariile Ancăi Manolescu⁹⁹.

Este adevărat că textele lui Eckhart pot fi citite din perspectiva integrării lor **într-o** literatură cucernică universală, a cărei fervoare religioasă să mărturisească ocurența în debutul secolului al XIV-lea, în Germania beghinelor, a unui spirit care propovăduiește golirea de sine ca presuposiție a identificării cu ființa divină și care subînțelege o consubstanțialitate a sufletului cu Dumnezeu, foarte aprins disputată în epocă, o legătură care permite sufletului să silească manifestarea divină prin transformarea lui **într-un** receptacul perfect al ei. Faptul că avem în această teză eckhartiană, prezentă pretutindeni în opera sa, de la tratatele germane la predicile latine sau la *quaestiones parisienses*, o topică strict religioasă nu înseamnă, totuși, că acest nivel de lectură epuizează textul. Traducerea prezentă, bine ancorată în sursele filosofice ale lui Eckhart, lasă să se vadă o moștenire și mai bogată. Studiind această versiune, cu aparatul ei de note și comentarii, cititorul

⁹⁹ Meister Eckhart, *Despre omul nobil*, cupa din care bea regele, *Tratate*, traducere din germana medievală și note de Gabriel H. Decuble, cuvânt înainte de Anca Manolescu, Editura Humanitas, București, 2007.

poate fi și în pragul de a răspunde întrebării: *ce din tradiția creștinismului original sau patristic înfloarește în aceste tratate?* dar și întrebării, nu mai puțin importante: *de ce opera lui Eckhart conține una dintre cele mai spectaculoase și mai particulare forme în care modernitatea a moștenit teme ale antichității grecești sau ale evului mediu arab?*

Iată, de exemplu (absolut surprinzător) cum ideea aristotelică a inteliecției fundamentate pe receptivitatea absolută a subiectului este folosită pentru a interpreta pasajul evanghelic al fericirii celor săraci cu duhul, care își pot „goli” mintea, descoperind printr-o reducere structurile ei de receptivitate pentru a se uni cu Dumnezeu. Sau iată cum tema avicenniană a omului nobil (a cărei puritate intențională născută din totală uitare de sine îi garantează, pentru filosoful arab, un acces nedisimulat la adevăr) devine aici cheia de boltă a predicilor către sufletele care trebuie să se elibereze de sine spre a regăsi noblețea sufletului în care Verbul se naște. Sau iată cum prioritatea ființei inteligibile din neoplatonism devine aici celebrul *Deus est intelligere*, fundament al filosofiei hegeliene a spiritului. Sau iată cum ideea augustiniană a cunoașterii matinală devine atribut al sufletului care, din fervoarea credinței, se aneantizează pe sine pentru deveni loc al ivirii lui Dumnezeu. Multe dintre aceste teze, dislocate contextual de Eckhart, devin părțile componente ale unei istorii a nașterii omului laic modern, stăpân al unei subiectivități infinite care își poate descoperi puterea când se mărturisește pe sine ca simplu loc al divinului. Or, legându-l pe Eckhart de modernitate, alăturăm fervorii sale puterea anagorică cu care el a sperat să înzestreze sufletul. O putere care, ieșită ulterior din contextul confesional, și-a putut trăi destinul modern propriu.

[2007]

Inteligența lui Raimundus Lullus (*Blaquema, Cartea păgăniului*, trad. J. Matei)

Două traduceri excepționale din catalană ale Janei Balacci Matei, apărute în 2010 și 2011, îmi atrag atenția impardonabil de târziu în raport cu valoarea efectivă a celor două texte: sunt două tratate din opera lui Raimundus Lullus sub auspiciul cărora acest autor intră în cultura română, după ce prezența lui fusese foarte modestă și redusă la câteva rânduri de prezentare în antologii filosofico-literare ale deceniilor trecute. *Blaquema* (i.e. *Cartea lui Evast și Blaquema*, un

tratat de experiență mistică, inițiere spirituală și etică creștină) și *Cartea păgânului și a celor trei înțelepți* (un tratat de „dialog al religiilor” cu scopul mărturisit de dovedire a superiorității creștinismului în fața celor două mari monoteisme concurente și a păgânismului) au apărut astfel în colecția „Biblioteca de cultură catalană” a editurii Meronia din București¹⁰⁷.

Intrarea lui Raimundus Lullus în limba română merită o atenție specială din perspectiva unei speranțe: faptul că studiul acestui autor ar putea ridica o prejudecată dominantă în studierea culturii medievale, legate de presupusul raport medieval antinomic al credinței și al rațiunii. Exemplul lui Lullus este unul dintre cele mai bune cazuri medievale menite să răstoarne această prejudecată. Așezându-și viața creatoare pe calea unei *fides quaerens intellectum* de inspirație anselmiană, Lullus a dat sintagmei un conținut absolut neașteptat pentru Anselm sau pentru sursa ei augustiniană îndepărtată: profitând în mod evident de acumularea latină a științei greco-arabe petrecute ca un eveniment surprinzător și stimulat în Eproa secolului al XIII-lea, filosoful spaniol a înțeles să preia prestigiu-Inteligenței (neoplatoniciene într-un sens foarte larg, evocând atât tradiția greacă cât și cea arabă) și să o folosească pentru a fi arbitru în disputa monoteismelor, atât între ele cât și cu păgânismul. Când personajul feminin al Inteligenței

107 Ramón Llull, *Cartea păgânului și a celor trei înțelepți*, traducere din limba catalană și tabel cronologic de J. Balacciu Matei, cuvânt înainte de Dr. Armand Puig I Tàrrrech, Ed. Meronia, București, 2010, și *Blaquema*, traducere din limba catalană de J. Balacciu Matei, Cuvânt înainte de Joan Santanach I Sunol, Ed. Meronia, București, 2011.

arbitrează dialogul religiilor, ne putem gândi la o replică medievală a Filosofiei consolatoare a lui Boethius (întrucât ea intervine și aici, ca și în cazul *Consolării*, pentru a elibera de spaima de moarte), dar ne putem gândi în același timp la Inteligența ca spațiu de dialog al participației *quantum potest* al diferitelor religii la același Dumnezeu. Chiar dacă nu trebuie să vedem în tratatele medievale de „dialog al religiilor” o desprindere de scrierile de prozelitism creștin pur și simplu (așa cum este o eroare de perspectivă să facem din Irineu al Lyon-ului, din Abélard sau din Cusanus, autori de tratate cu tematică similară, pionieri ai dialogului cultural), totuși faptul că acești autori

presupun faptul că dezbateră teoretică și persuasiunea argumentativă este mai eficientă decât forța armelor ne permite să credem că locul pe care ei îl oferă Inteligenței ține de un registru de gândire format în Evul Mediu latin, arab și iudaic ai cărui moștenitori suntem în mai mare măsură decât ne-a lăsat modernitatea timpurie să o credem.

În particular, Lullus creditează această Inteligență drept capabilă, prin**tr**-un sistem complex de distincții și prin**tr**-o artă calculatorie, cu mijloace tabelare și deducții previzibile prin**tr**-un sistem determinat de operații, să conducă spre relevarea certitudinii credinței creștine, vizibilă în splendidul opuscul lullian *Ars brevis*. Este una dintre cele mai particulare și mai interesante dovezi pe care istoria medievală a ideilor le-a oferit în favoarea tezei conform căreia istoria științei este profund datoare imaginarului teologic. La aceasta se adaugă, în particular, și observația privind faptul că fervoarea convertirii lui Lullus și experiența sa creștină au însemnat pentru creștinismul medieval savant o deschidere spre universul arab și certificarea unei punți de cordialitate în numele unei inteligențe care asigura celor două culturi o participare comună la sensurile sale.

[2012]

Primul modern, Dumnezeu însuși

Dana Jalobeanu și Grigore Vida ne-au pus la dispoziție recent o foarte frumoasă traducere, la Editura Humanitas, a lucrării din 1605 a lucrării lui Francis Bacon *Cele două cărți despre excelența și progresul cunoașterii*¹⁰⁰. Toată cartea este o explozie de entuziasm intelectual și acesta este primul cap de pod pe unde cititorul poate pătrunde spre sensurile acestui tratat. În primul rând, entuziasmul traducătorilor și exegeților: la fiecare rând al studiului introductiv te lași cuprins de emanația unei bucurii generate de stăpânirea științei erudite, clare, punctuale, lucide, armonioase, care știe bine să dozeze informațiile particulare cu puterea de a surprinde universalitatea evenimentului. Lectura nuanțează și prinde în context figura intelectuală a lui Bacon, desprinzându-l din clișeele care au modelat istoriile modernității și care îl vedeau drept promotorul unei ideologii a noutății complet ieșite

F. Bacon, *Cele două cărți despre/excelența și progresul cunoașterii* aivme și umane, traducere din engleză, note și comentarii de D. Jalobeanu și G. Vida, Humanitas, București, 2012.

din matca unei continuități a gândirii, pentru care antichitatea și istoria filosofiei ar avut prea puțină importanță pentru a mai servi la construcția unei noi umanități și pentru care gândirea universitară ar fi prea perimată pentru a mai putea determina un rod în contextul unei noi epoci. Dimpotrivă, ceea ce citim în exegeza subtilă a Danei Jalobeanu și putem urmări în notele savante și foarte amănunțite ale întregului volum este un Bacon ancorat în problemele Angliei dintre veacurile XVI și XVII, unde problema noului și a reformei cunoașterii are o componentă politică evidentă (iar viitorul baron de Verulam o mărturisește prin întregul său șir de implicări politice) și, la fel o componentă religioasă anticatolică la fel de semnificativă.

Visul persuadării capetelor regale cu necesitatea susținerii financiare a învățământului ca o politică de stat, alăturată criticii agonisticii universitare ca practică generalizată a Evului Mediu, țin de un mod de a vedea producerea cunoașterii foarte nou și cu o componentă politică și religioasă atât de marcante, încât aceste două componente au făcut parte ulterior în mod subsidiar întotdeauna din proiectul filosofic al modernității. Când Bacon așază chiar în titlul operei sale dimensiunea juxtapusă a „celor divine și umane” drept trasare a regiunilor cunoașterii, evocarea definiției universal cunoscute a filosofiei transmise de Cassiodor secolelor ulterioare rezonază drept anunțarea unui adevărat stil de care, într-adevăr, lucrarea abundă. El constă în preluarea erudită a unor teme ale antichităților greco-latine și reinterpretarea lor **într-o** cheie resemnificată în centrul căreia stă o singură idee: necesitatea unei reforme politico-religioase a producerii cunoașterii, adecvată modului în care Bacon își citește spiritul propriului timp drept propice al unei asemenea reforme. O asemenea reformă trebuie să aibă în centru transformarea tuturor mijloacelor experienței disponibile, de la carte la natură, de la astrolab la compas și de la uneltele agricole la tehnicile medicale, în vederea descoperirii noului-util umanității. Dacă înțelegem prin umanitate acea comunitate largă și în plină expansiune geografică a secolului său, înțelegem de ce cosmografia, istoria naturală și agricultura stau în centrul noului model al științei sale.

O asemenea poftă de a asuma lumea, explozivă în paginile tratatului este explicabilă fără a face din Bacon un spirit laic în sensul restrictiv al cuvântului. Mai utilă înțelegerii este o privire atentă în epocă și o sesizare a unui fapt binecunoscut: secolul lui Bacon avea un

Dumnezeu foarte nou, născut de o reformă recentă și cu o imensă nevoie de legitimare. Iar acest lucru **s-a** petrecut în valurile revărsării sale peste toate domeniile cunoașterii.

[2013]

108

IV. Pledoarii scrise de acasă pentru studiul filosofiei medievale

Bonaventura: de la autorul unei opere la condiția culturii medievale

Pentru a medita împreună¹⁰¹ la apropierea tematică dintre asumarea culturii laice și a confesiunii religioase, vă propun să citim împreună și să comentăm un pasaj din Sfântul Bonaventura, redactat la mijlocul secolului al XIII-lea, care meditează în sens strict la condiția auctorială și, **într-un** sens larg, la natura și la practica gândirii **într-un** orizont universal și indiferent de orice angajare confesională. Acest pasaj deschide comentariul pe care Bonaventura l-a redactat la *Cartea Sentințelor* a lui Petrus Lombardus. El se adresează unor studenți cărora le explică ce înseamnă să redactezi o carte și în ce sens Petrus Lombardus este autorul acestui cunoscut florilegiu patristic comentat de episcopul parizian a cărui operă a trasat ordinea principalelor probleme ale scolasticii medievale. Acest admirabil text sună astfel:

„Există patru feluri de a face o carte. Când unul scrie lucruri străine de el fără să adauge sau să schimbe nimic, este numit pe bună dreptate copist (**scriptor**); când altul scrie lucruri străine de sine, dar adăugând ceva, chiar dacă nu de la sine, el se numește compilator (**compilator**); când altul le scrie și pe cele străine de el și pe ale altuia, dar pe ale altuia drept principale și pe ale sale în anexă și spre clarificare, el se numește comentator (**commentator**); iar când altul le scrie și pe ale sale și pe cele străine, dar pe ale sale în principal și pe cele străine în anexă și spre confirmare, el trebuie numit autor (**auctor**). De felul acesta a fost Magistrul... dar **într-un** sens absolut numai Christos este învățător și autor”.

Ne interesează în acest sens gradualitatea și punctul de oprire al clasificării propuse de Bonaventura. Cum vedem, textul potențează autorul unei lucrări de la un nivel minim, cel al copistului, spre unul

¹⁰¹ Intervenție la Colegiul Nouă Europă din, cu ocazia primirii cardinalului Gianfranco Ravazzi la București, în octombrie 2011.

maxim, în care îi conferă, chiar dacă impropriu și oarecum analogic persoanei christice, numele de autor. Prin acest proces, el individualizează persoana creatoare în sens progresiv. Apoi, el blochează această individualizare, afirmând faptul că însăși condiția de creatură oprește asumarea unei naturi totale de *auctor*, rezervată lui Christos. De aici reiese că orice operă a spiritului omenesc conține o componentă hermeneutică, este întoarsă cu fața și spre trecut și asumă o tradiție **într**-un orizont dat al timpului. Așadar, *interpretare, tradiție, timp* funcționează implicit și necesar în orice condiție a culturii.

În plus, întreg restul pe care autorul nu îl poate asuma și personaliza din**tr**-o cultură în care „creează” funcționează impersonal, ca un conținut de sens care nu poate fi obiectivat, nu poate fi epuizat, nu poate cunoaște alternativă. Altfel spus: fiind o creatură, *autorul unei opere culturale nu este niciodată singur și nu este niciodată propriu-zis autor*.

Există o coloratură medievală puternică a acestei atitudini, iar pentru a o pune în evidență voi aminti doar câteva aspecte înrudite cu ea, care îi confirmă importanța. În aceeași tradiție augustiniană, cu două secole mai devreme, Ansei în pune problema auctorialității operelor sale, folosind un *incipit* celebru de la Quintilian, dar folosește filosofic această stratagemă retorică: el declară faptul că auctorialitatea se produce numai când un mediu exterior o cere și că motorul ei este refuzul și depersonalizarea intenției de a scrie. Apoi, construiește un argument al existenței divine care nu este consistent decât prin asumarea intervenției celui a cărui existență o arată și căruia i se adresează. Un alt exemplu: tradiția neoplatoniciană, păgână și creștină, greacă, arabă, sau latină, discută de-a lungul mai multor secole întrebarea dacă conștiința de sine poate fi completă sau nu, iar o sumă de autori creștini, de la Siger din Brabant la Petrus Aureolus, cu un accent remarcabil asupra intenționaliștilor medievali, proclamă incompletitudinea revenirii conștiinței asupra ei înseși, cerând subiectului uman să nu își afirme o autonomie absolută, pentru a-și putea afirma natura de creatură. Un al treilea exemplu evocă, mai mult paradigmatic, celebrul pasaj al cunoașterii matinale care angajează uitarea de sine, din Cartea a XI-a a *Cetății lui Dumnezeu*.

Aceste meditații asupra condiției autorului circumscriu un concept al culturii pentru care efortul unei singure gândiri nu este niciodată mai mult decât subiectul unei dezbateri și unde creația nu

este niciodată posibilă, omenește, **într-un** sens absolut. El are forme de „traducere” contemporană, de la intersubiectivitatea fenomenologiei la „șinele lărgit” al lui Constantin Noica. Firește, aceste analogii funcționează ca o critică a principiului autonomiei subiectului, ale mitului genialității romantice, ale distincției dintre creatorul și comentatorul de filosofie, sau ale mitului creatorului de cultură gândit asemenea unui antreprenor individual. Aceste analogii ilustrează faptul că meditația lui Bonaventura nu este una exclusiv medievală. Dimpotrivă, ea indică o structură a culturii în care ceva inepuizabil este în continuu tematizat, răspunzând la întrebarea foarte laică „ce înseamnă a ghidi” prin**tr-o** limitare și o deschidere infinită a celui care gândește.

[20 il]

De ce filosofia medievală poate spune ceva esențial culturii române?

Mai întâi, ar trebui să acceptăm faptul istoric al decalajului cultural pe care îl avem în raport cu evoluția istoriei filosofiei ca pe un adevăr care condiționează implicit receptarea filosofiei medievale în România. Sarcina gândirii și a analizei filosofiei medievale în contextul cultural și universitar românesc poate în chip foarte onorabil și entuziasmant să aibă ca obiect asumarea „pluralității metafizicilor medievale”, dar acest lucru trebuie să aibă ca precedent diversificarea editorială a exegezelor medievale. De fapt, în limba română există foarte puțină asemenea exegeză, concentrată mai ales pe recuperarea unei etape a studiilor medievale franceze relativ vechi, care fac apel încă la Étienne Gilson. Pentru medieviști, el este un autor clasic și venerabil, dar care și-a expus concluziile constrâns de un număr mult mai mic de manuscrise editate decât azi și angajat intelectual **într-o** direcție filosofică pe care nu o mai reia implicit orice medievist. Prezența unor volume semnate de Alain de Libera nu face încă prea multă lumină în domeniu, pentru că tocmai asumarea diversității de opinii ale mai multor autori poate conduce la reflecție matură și asumată **într-o** tradiție culturală, dincolo de o pasiune izolată care pare inevitabil exotica.

Cred că pentru a înțelege exact nivelul studiilor de filosofie medievală în limba română trebuie să reflectăm asupra câtorva elemente deosebite. Mai întâi, prezența ei instituțională: în universități, unde se predă, cine predă și cui predă filosofia medievală?

În institutele de cercetare ale Academiei, câți medievaliști există și ce formație au? În al doilea rând, prezența editorială: ce referințe există, ce angajamente editoriale sunt și ce loc ocupă studiul filosofiei medievale pe piața noastră de idei? Apoi, ce funcție are traducerea unui text scolastic în limba română? Există vreo instanță care să cenzureze impostura traducătorilor? Cred că acestea sunt principalele întrebări care, odată clarificate, ar putea contura peisajul intelectual al receptării filosofiei medievale în România. Putem să le analizăm pe rând.

Mai întâi, prezența instituțională. Majoritatea universităților românești care organizează un învățământ filosofic conțin în programa lor cursuri de filosofie medievală: ele există la Iași, la București, la Cluj, la Timișoara și la Oradea. Pot judeca nivelul acestor cursuri numai în funcție de ceea ce au produs ele în limita ultimilor zece ani. La Iași știu că există serioase preocupări de filosofie patristică și mai cu seamă augustinienă, dar la Timișoara au fost unele încercări de traduceri din Toma din Aquino și din Abélard, de către filologi clasici nedublați de o pregătire filosofică. La București nu știu deloc ce se petrece în mediul universitar, pentru simplul motiv că acest mediu nu este manifest, nu a produs ceva după care să fie judecat. Știu că există un puternic centru de studii medievale organizat de profesorul Pânzaru la Facultatea de Litere, dar în sensul strict al filosofiei, natura fenomenului este învăluită în mister. La Cluj sunt mai multe de spus, între care este mai important de amintit funcționarea unui Centru de studii Antice și Medievale care organizează studii aprofundate în domeniu, ceea ce înseamnă un început cu câteva rezultate palpabile, dar fără biblioteci de tradiție, fără o piață de idei și un gust public gata format pentru a recepta un efort de recuperare culturală. La nivelul cercetării, lucrurile stau mult mai simplu decât la nivelul universitar: institutul de filosofie al Academiei Române nu are niciun angajat, nici la București, nici la Cluj, care să fie dedicat studiilor medievale, iar acest fenomen trezește o întrebare responsabilă: a reușit oare lumea filosofică românească, anume cea angajată și cu putere de decizie în cercetarea științifică, să depășească ideea că filosofia medievală ar fi un simplu exercițiu de erudiție irelevantă pentru modernitate?

Un fapt este sigur: prezența editorială este mult înaintea celei instituționale: dacă ne gândim strict la textele de filosofie medievală (începând, de pildă, de la Boetius și până la Cusanus) putem reține

faptul că **s**-a tradus un număr de aproape 15 volume (o adevărată zestre culturală), unele texte au apărut bilingv, unele sunt organizate în colecții sau în antologii. Editura Polirom a avut amabilitatea de a găzdui „Biblioteca Medievală”, unde au apărut texte din Boetius și din Ockham, unde vor apărea texte din Hugo din Saint Victor, Toma din Aquino, Cusanus și Duns Scot. La fel, Univers Enciclopedic a editat o serie de texte din Toma, Albert, Bonaventura, Siger din Brabant, etc. Dar aceasta este încă foarte puțin la nivelul unei recuperări culturale mature. Editura Enciclopedică a publicat un prim volum din *Summa* tomistă, destul de ezitant și rămas în șantier. Dar încă textele fundamentale ale filosofiei medievale ne lipsesc. Sigur, putem disocia între funcția unei traduceri și posibilitatea consultării unui text **într-o** altă limbă, dar nu este același lucru, fiindcă doar traducerea creează o tradiție locală de cercetare.

Funcțiile traducerii unui text de filosofie medievală **într-o** cultură modernă sunt mai multe și sunt proprii acestui „gen” de text. Mai întâi, traducerea unor asemenea texte, masiv și rapid în limba română, poate produce o reformă a terminologiei filosofice și îi poate conferi acesteia din urmă o siguranță și o lipsă de echivocitate mai mare. Putem fi de acord cu faptul că terminologia filosofică românească are două surse adesea divergente, una franceză și una germană. Experimentarea celei latine scolastice, sursă comună a celor două, poate conduce la clarificarea echivocităților și la o asumare a deciziilor terminologice la un nivel istoric. A doua funcție ar fi izolarea imposturii intelectuale. Am întâlnit **într-un** text, publicat recent de un autor român, **într-o** prestigioasă colecție editorială, expresii cum ar fi „marii doctori ai scolasticii spuneau”, „filosofia medievală credea că”, și nu de puține ori, ca student și ulterior, am asistat la prelegeri în care auzeam referințe în același stil iresponsabil. Asemenea expresii învăluie de obicei imprecizia și necunoașterea autorilor citați. Desigur, nu acesta este chipul răului, dar nici lumina performanței științifice nu poate fi afirmată cert și, în fond, corespunzător gradelor academice care însoțesc asemenea afirmații. Mai mult, impostura se instalează ferm și comod în traduceri eronate, unde eroarea de filolog se dublează cel mai adesea prin eroarea de interpret al istoriei filosofiei. Nu este bine să arătăm acum cu degetul, dar este important să gândim cauzele imposturii. Cred că ele sunt două: una *a posteriori*, care ține de absența oricărei instanțe critice, care să separe profesionalul de

neprofesional. În anii din urmă, am publicat mai multe dosare de texte, texte integrale și exegeze: recenziile au lipsit aproape cu desăvârșire sau au fost redactate de prieteni foarte apropiați, care mai degrabă au promovat decât au judecat cartea. Aceasta încă nu înseamnă o piață de idei.

La nivelul traducerilor, dincolo de funcțiile ei, mai persistă două probleme. Una ține de faptul că, pentru mediul nostru cultural, nu este încă limpede valoarea unui text bilingv. Apoi, a doua ține de formarea limitelor competenței. Astfel, circulă în editurile românești ideea că un text bilingv reia inutil un text grec sau latin pentru un cititor care nu pricepe, iar cel care pricepe îl poate oricum accesa. Argumentul este identic celui din dialogul *Menon* și se respinge cam la fel: argumentul spunea că o cunoaștere este fie imposibilă fiindcă nu are premise, fie este inutilă fiindcă premisele ei date o conțin deja. Ieșirea lui Platon era invocarea unei cunoașteri în potență, susținută de teoria reamintirii. Cu traducerea bilingvă este la fel: lectura unui text vechi **într-o** limbă modernă cu originalul alături este una formatoare și hermeneutică, deoarece ea experimentează un traseu istoric al evoluției termenilor, ea trezește curiozitatea și este disponibilă pentru eliminarea falselor probleme create de traducere, indiferent de pregătirea în filologie clasică a cititorului, care poate fi chiar precară. Apoi, un alt argument: a restitui culturii un text vechi înseamnă a crea un orizont pentru o cultură. Un asemenea text vechi nu este doar un obiect al lecturii, el este un depozit cultural disponibil care ne dă sentimentul unei asumări, generale și nu personale, a unei surse spirituale. Ce frumos ar fi fost dacă responsabilitatea generațiilor anterioare de filosofi ne-ar fi dat o colecție de tipul faimoaselor „Belles Lettres” sau „Vestigia”, un dicționar de greacă veche și unul de latină medievală! În ciuda costurilor ridicate, textele bilingve supraviețuiesc cultural. În fine, a doua problemă: competența traducătorului, referindu-mă strict la filosofia medievală. În clipa de față, avem câțiva filologi latiniști care au încercat să traducă texte de scolastică, iar eșecul a avut ca sursă neînțelegerea conceptelor, fapt vizibil atât în aparatele critice cât și în textul propriu-zis. Pe de altă parte, avem o serie de tineri filosofi interesați de filosofia medievală, dar care nu au pregătirea filologică necesară. Singura soluție este aici cea instituțională. În România, pentru a studia atât filosofia cât și limbile clasice, trebuie să știi că vrei cu adevărat acest lucru încă de la

începutul anilor de studiu, iar acest lucru îl poți obține măcar prin frecventarea textelor paideice noiciene, iar apoi trebuie să acoperi costurile ridicate ale unor taxe pentru a doua facultate. Ar fi altceva dacă am avea un învățământ cu dublă specialitate gratuită în acest caz.

Cealaltă latură importantă a studiilor medievale românești este recuperarea tradiției locale de manuscrise. Ea nu este una spectaculoasă, dar ea înseamnă, în primul rând, valorificarea unei tradiții bizantine care poate conduce la o rediscutare a istoriei culturale **într-un** plan mult mai larg decât cel local. Dar mai sunt câteva aspecte. Mai întâi, sunt bibliotecile ardelene. Ele conțin surprize care pot entuziasma medievistul: un comentariu anonim din secolul al XVI-lea la *Politica* lui Aristotel, de origine italiană, textele comentatorilor maghiari la logica aristotelică sau textele lui Pelbart din Temeswar, importante pentru istoria noastră confesională, își așteaptă paleograful pregătiți în terminologia scolasticii târzii. Apoi, o sarcină culturală imensă constă în reluarea operei lui Constantin Noica de editare a operei lui Theofil Corydaleu de comentator al lui Aristotel, împreună cu alte manuscrise existente la Biblioteca Academiei din București.

O susținere ferventă a studiilor medievale poate întâmpina un contraargument din partea celor ce simpatizează cu alte „zone” filosofice: la ce bun, în general, studiul filosofiei medievale, dincolo de particularismul românesc? Limita extremă a acestei atitudini este reprezentată de studentul care ascunde o comoditate intelectuală în declararea simpatiei personale față de studiul modernității târzii din primul semestru de studii filosofice. Sunt cel puțin trei aspecte aici care aruncă o nuanță imperativă asupra frecventării filosofiei medievale. Mai întâi, este principiul hermeneuticii istorice: dacă suntem de acord că sensul unui text este dat *pentru noi* de efectele pe care el le-a avut asupra deciziilor tacite pe care le-a luat devenirea noastră intelectuală și că sarcina lecturii este meditația a surpa acestor decizii, atunci putem gândi filosofia medievală ca un loc al deciziilor destinului modernității și, implicit, ca pe un spațiu care ne afectează decisiv istoria și constituția gândirii noastre. În al doilea rând, e de știut faptul că studiile medievale sunt astăzi, în tot circuitul european, cel mai glisant și mai plin de surprize teren, deoarece este locul în care editarea textelor este încă **într-o** fază incipientă: noi nu mai putem gândi astăzi ca Gilson sau Steenberghen fiindcă avem alte texte la

dispoziție, și există serioase probabilități ca exegeza medievală a deceniilor următoare să cunoască salturi surprinzătoare.

În cele din urmă, sunt convins că sprijinul instituțional va fi cel care va decide destinul studiilor medievale în universitățile noastre. Primul număr al revistei „Chora” a fost foarte bine primit în mediile de specialitate, dar ea trebuie să își asigure continuitatea și înălțimea profesională. Apoi, sunt doctoranzii plecați în diverse universități și cărora cercetarea și viața universitară românească ar putea să le asigure un loc cât de modest. Toate aceste eforturi nu ne pot garanta foarte mult: nu pot să sper că vom avea o voce proprie și un climat cultural relevant în istoriografia filosofiei medievale, dar pot spera că studiul filosofiei medievale va ajunge pentru universitățile și institutele noastre de cercetare să ocupe un loc natural **într-o** meditație autentică și asumată istoric a spiritului.

A. T.: Îți propun să începem discuția noastră despre credință și rațune prin a ne întreba care este Dumnezeu pe care îl vizează creștinii Europei anului 2013. Și mă refer în primul rând la Europa pentru a face imediat legătura cu o istorie intelectuală căreia îi aparținem.

Alin! Mă bucură întrebarea ta pentru că ea, înainte să se refere la obiectul ei, se referă la noi înșine. Suntem amândoi filosofi și teologi: tu, un teolog cu deschidere spre filosofie și profesor al tinerilor teologi, vorb**indu**-le despre regulile gândirii. Eu, un filosof cu deschidere teologică și profesor al tinerilor filosofi, vorb**indu**-le despre medievalii care au făcut exerciții de numire a transcendenței. Simetria noastră ne recomandă pe amândoi temei pe care ai propus-o și, în mod natural, am fi datori să îi facem față. Așadar:

Dumnezeul nostru este un Dumnezeu care a promis că va fi cu noi în toate timpurile, până la capătul lor. Pentru mine, aceasta înseamnă că este un Dumnezeu istoric, foarte legat de timp și de experiența istorică. Pentru el, aceasta înseamnă a fi, cum bine spune o vorbă celebră, că este încă foarte tânăr, sau, altfel spus, că teologia creștină desfășurată pe două mii de ani se află abia la început în capacitățile sale de dezvoltare doctrinară și de înțelegere a misterului ei originar. Pentru noi, el înseamnă o continuă afectare a modului în care îl gândim (spuneai, „în 2013”), o afectare sosită din partea căilor pe care ne îndrumă experiența istorică deja parcursă.

Aici intervine simetria la care m-am referit, ilustrată între noi

doi, dar valabilă mult peste capetele noastre. Experiența istorică a gândirii lui Dumnezeu ne pune în prezența a două concepte despre el: știm că mulți **s**-au gândit la un Dumnezeu al filosofilor, și tot așa de mulți, după o expresie la fel de bine cunoscută, la un Dumnezeu al lui Avraam, Isaac și Iacob. Mai știm însă că grozava opoziție dintre acești doi dumnezei este opera unei epoci istorice: modernitatea. Invocând-o, ne gândim la lumea lui Pascal, a lui Leibniz și, mai târziu a lui Nietzsche. Dacă e însă adevărat faptul că Dumnezeul anului 2013 este un Dumnezeu gândit de noi mereu în funcție de o experiență istorică, atunci primul pas pe care omul contemporan trebuie să îl facă, întotdeauna pentru viitorul lui, este să își aprecieze corect și (de ce nu?) savant, trecutul.

Refăcând lecția acestui trecut, vom putea constata un fapt surprinzător: că opoziția celor două imagini despre Dumnezeu se regăsește și în alte secole, sub alte forme, fără prea multă înverșunare și opoziție. De exemplu, o regăsim în scolastică, la un autor precum Boethius din Dacia, **într-un** context în care el vorbește despre viața filosofului și exercițiul minții îndreptat spre Dumnezeu și, în general, spre toate cele care depășesc mintea: el spune că fiecare facultate a sufletului nostru poate privi în sus numai după propriile puteri, iar cele de sus ni se pot dăruia numai după modul propriului dar, proporționat nouă din infinita lor bunătate.

Aceasta este interesant: înseamnă că pipăitul îl va pipăi pe Dumnezeu, mirosul îl va mirosi, ochii îl vor vedea, iar mintea îl va gândi, iar dorința îl va dori. De aceea, spune filosoful nostru, nu e nicio opoziție serioasă între un Dumnezeu al filosofilor și unul al teologilor. De fapt, primii îl văd prin conceptele minții, pentru că sunt profesioniști ai minții, ceilalți prin natura voinței lui, pentru că îl primesc în măsura în care el se dă pe sine nouă. Între aceste imagini, nu e nicio contradicție, pentru că nu poți opune dorințele inimii noastre legăturilor dintre subiecte și predicate.

Dar, dacă e așa, rămâne o observație: cele două viziuni au sensuri diferite, prima urcă, a doua coboară. Un Dumnezeu al rațiunii exprimă puterea noastră de a-l rosti; un Dumnezeu al voinței exprimă puterea lui de a ne însoți efortul. Iar Dumnezeul anului 2013, cel care curge în subteranele minții și constituției noastre istorice, este acela al unității acestor două viziuni. Sau nu?

A. T.: **Ioan**-Paul al II-lea, în enciclica dedicată temei noastre,

numește rațiunea și credința cele două aripi care ne poartă spre adevăr. Dar întorcându-ne la istoria intelectuală a Occidentului, aş remarca și eu caracterul plural al moștenirii noastre, atât a celei medievale cât și a celei moderne. Mă gândesc și la sintagma pe care a utilizat-o Bogdan Tătaru-Cazaban, în titlul unui foarte cochet volum colectiv publicat la editura Polirom în anul 2005, și anume „pluralitatea metafizicii medievale”. Acest Dumnezeu despre care încercăm să vorbim aici nu este doar unul care s-a revelat în istorie, ci și unul care se lasă abordat din diverse unghiuri filosofico-teologice, deși fără relativism. Cum vezi raportul nostru cu această zestre a gândirii medievale?

Gândind, trebuie să trecem dincolo de nivelul metaforei: cu două aripi fiecare dintre noi poate zbura, în simultaneitatea cu care ele bat aerul și ne propulsează corpul. Cred că spiritul acestei metafore trebuie să chestioneze în primul rând simultaneitatea mișcării acestor aripi. Pentru că este, într-adevăr, splendid să spui că între credință și rațiune este nevoie de o armonie, dar miza problemei este să definești termenii astfel încât ei să se lege. Și din această perspectivă, cred, depindem de istorie, pentru că ea ne oferă mai multe modele ale raportului dintre credință și rațiune. Dar această ofertă, pentru că este a istoriei, nu este doar exemplificatoare, ci ea ne este constitutivă, adică orice creație conceptuală sau socială de care suntem capabili se va produce în interiorul unuia dintre modelele amintite. În principiu, cred că aceste modele constitutive ale civilizației noastre creștine sunt patru.

Primul este cel al suspendării rațiunii în fața credinței. O asemenea poziție este foarte interesantă istoric, deoarece ea, în mod surprinzător, nu se originează în cei care ar fi putut avea un avantaj de pe urma ei. Nu vocea credinței a prezentat această versiune vreodată, ci imaginea secularizată în cultura modernă despre practica teologică a raportului dintre credință și rațiune a căutat în tradiție argumente care erau menite să prezinte credința drept una intolerantă. Așa au apărut în scenă invocările, nedrepte, ale lui Tertulian sau ale lui Petrus Damianus. Știm că primul era într-o polemică deschisă cu filosofia din rațiuni de identitate a propriei teologii, folosind logica grecilor în scopuri de jurisdicție canonică, iar despre Petrus Damianus știm că plasa practica filosofiei în sfera instrumentală a artelor liberale pentru consolidarea educației teologice. Niciunul nu putea concepe o credință

fără rațiune, iar expresiile lor au fost interpretate echivoc pentru a sluji dorinței de dobândire a unei identități a modernității timpurii ancorate în antichitatea greacă și trecând peste proximitatea evului mediu.

Al doilea este modelul unui filosof pe care l-am invocat mai sus, Boethius din Dacia. El este, oarecum, un filosof al limbajului, și spune un lucru foarte simplu și foarte adevărat: că enunțurile rațiunii sunt predicative, iar obiectele credinței se pot sau nu, la limită, supune unei predicatii, dar în sine ele nu sunt niște predicatii. Iar atunci, nu poți compara niciodată propozițiile cu lucrurile sau, eventual, cu cuvintele care le desemnează. Și are dreptate, pentru că el ne sugerează că poziția credinței care se afișează discursiv, făcându-și propriul elogiu și luând ca termen opus naturii sale rațiunea este unul profund instabil.

Al treilea model mă trimite la augustinism. Îți amintești, Alin, cum descria Augustin descoperirea credinței în *Confesiunile* sale? Acolo se vorbea despre o credință descoperită pe când nu se știa că ea lucrează, pentru că nu era cunoscută prezența ei și oarecum pentru că subiectul ei i se opunea. Iar exemplele în text nu conțin: e vorba despre același context al învățării faptei bune, sau al scrisului și cititului pe când Augustin era copil. Apoi, în aceeași tradiție, surprinzător mi se pare Anselm. El are o expresie în debutul *Proslogion*-ului al cărei sens latin cere o reflecție gramaticală. El vorbește despre *ratiofidei*. Nu cred, personal că genitivul acesta este unul al apartenenței sau unul partitiv, ci mai degrabă unul obiectiv. Să mă explic: nu e vorba în sensul său de a lua o parte din credință și a o explica prin rațiune, ci de a vorbi de mai multe tipuri de raționalitate. Așa, ideea lui Anselm este foarte augustiniană, dar se și așază foarte corect în istoria gândirii, care prezintă diferite tipuri de raționalitate, în funcție de obiectul rațiunii. Avem o rațiune a universalului, legată de obiectele imateriale dar predicabile, iar de istoria ei se leagă evident numele platonismului. Avem o rațiune a particularului, legată de evenimentele vieții noastre, iar de ea se leagă textele *Eticii Nicomahice*, dar și ale hermeneuticii contemporane. Dacă ne imaginăm o ierarhie, de ce nu am avea, pe lângă o rațiune care privește la nivelul ei (universalul) sau mai prejos de ea (particularul) și mai presus de ea, spre propriile origini, oricare ar fi, deocamdată, ele? A accepta această poziție înseamnă a transforma întrebarea „cum se împacă rațiunea cu

credința?" în întrebarea „care sunt structurile rațiunii care se regăsesc în expresia credinței?"

Al patrulea tip este modelul rațiunii lipsite de credință. El este o variantă a raționalității moderne, foarte înrudită cu primul tip, de vreme ce ambele sunt exclusive. Defectul acestui model este că rațiunea nu ajunge, astfel, niciodată mai departe decât sine, nici la Dumnezeu, dar nici la lucrurile din viața noastră, care depășesc și ele rațiunea, prin carnalitatea lor sau prin natura lor irepetabilă și singulară.

Nu e greu de ghicit că pledez pentru o întâlnire a tipurilor din mijloc. Ambele sunt, cum am văzut, medievale. De aceea îmi place și mie titlul lui Tătaru-Cazaban, despre pluralitatea metafizicilor medievale. Aceasta deoarece cred că modernitatea are o problemă de identitate și una de ignoranță a propriilor temeuri când lasă deoparte în constituția ei teologia medievală.

A.T.: Aș merge chiar mai departe cu ideea pluralității intelectuale a Evului Mediu, urmându-i pe medieviști precum Alain de Libera și Remi Brague, care pledează pentru o cercetare comparată a celor patru arii culturale ale perioadei, și anume creștinismul latin și cel bizantin, dar și lumile islamică și ebraică. S-a vorbit, în acest context, și de *translatio studiorum*, de mutarea științei și a marilor centre intelectuale ale lumii premoderne, de la Atena și Alexandria, prin Constantinopol și Bagdad, până la Paris și Oxford. Cum recuperăm noi această pluralitate constitutivă, cum pe bună dreptate o numești tu, și care – pe deasupra – e și una foarte îndrăzneță?

Dragă Alin, este foarte bine că te îndepărtezi, prin întrebarea ta, de ceea ce începusem inițial să discutăm, și anume raportul dintre credință și rațiune în tradiția culturală europeană, așa cum ea poate furniza argumente și teme de meditație simple și accesibile vieții noastre cotidiene și bucuriilor noastre zilnice. Dar va trebui să ajungem, pas cu pas, la acest ultim scop. Este bine că te îndepărtezi pentru că ne putem asuma o poziție întemeiată în noi înșine și în experiența noastră istorică, așa cum spuneam mai sus, legat de faptul că ele nu pot fi dezlipite și gândite separat.

Perspectiva pluralistă și relativ sincronă asupra culturii intelectuale a Evului mediu, latin, arab, grec și iudaic convine pentru că este cea mai liberă perspectivă de orice prejudecată identitară, de care istoriografii secolului al XIX-lea ai culturii medievale și chiar ai

secolului trecut au fost mult mai afectați decât noi, grație cunoașterii de astăzi a istoriilor manuscrise. Pentru noi, azi, este limpede că întreaga construcție intelectuală a evului mediu a determinat nașterea omului modern în urma unor mari conflicte doctrinare, iar a nu le cunoaște înseamnă a le retrăi inabil dilemele și soluțiile. Aceste dezbateri **s**-au născut din întâlnirile, despărțirile și mai ales reunirile întâmplătoare ale acestor patru limbi și culturi.

Să ne gândim dar cât de mult vorbim noi astăzi despre semnificația anului 529 la nivelul închiderii școlii filosofice din Atena (decisivă pentru istoria greco-latină a filosofiei), dar cât de puțin amintim că în același moment Alexandria își salva școala cu aceleași funcții cu cea ateniană (eveniment decisiv pentru istoria arabă a culturii), sau despre faptul că tot atunci avea loc la Vaison un mare conciliu care determina obligativitatea occidentală a scrisului și cititului pentru clerici, declanșând o nevoie sistematică de răspândire a culturii manuscrise în limba latină. Aceste simultaneități ne trimit la altele, despre care suntem prea puțini obișnuiți azi să vorbim în termeni de simultaneitate: despre contemporaneitate și misiunea culturală analogică a lui Boethius, a lui Philopon, a lui Dionisie, a lui Sergius.

Cât privește *translatio studiorum*, tocmai pentru că aici ne interesează raportul dintre credință și rațiune al creștinului așa cum el asumă o experiență a istoriei (care pentru noi se oglindește firesc **într-o** teologie a istoriei), trebuie să facem o distincție. Vom lăsa deoparte acel sens al sintagmei care este un simplu mit de identitate al culturii franceze cu rădăcini medievale ca mit propriu-zis, care combină istoria identității troiene a francilor cu legitimitatea pariziană de a continua tradiția filosofiei clasice ațeniano-romane (lăsând cu superbie deoparte Bagdad, Toledo etc.).

Rămâne însă efortul real al culturii medievale de a transfera spre sine studiile antice, lucru care **s**-a petrecut în cultura armeană, arabă, iudaică, latină și, (în alte sensuri și sporadic) în cea greacă, mereu cu un efect spectaculos și care poate să ne învețe ceva despre noi înșine.

În fiecare din aceste cazuri, în diferite secole, mereu sub forma unei izbucniri care a durat doar câteva decenii, cu greu depășind un secol, avem istoria unor grupuri de traducători. Faptul că ei au tradus masiv, repede, le-a adus avantajul sistematicității și al unei presiuni

eficace asupra limbii savante și chiar cotidiene. Ei au format limba în care au tradus. Această situație a făcut ca toate aceste culturi să posede sincron o desfășurare petrecută diacron.

E un mare avantaj, într-adevăr, să posezi **într-o** simultaneitate panoramică o cultură întreagă. Din aceste tipuri de posesii **s-a** născut modernitatea noastră, care trăiește, cum îmi amintesc din**tr-o** formulă foarte postmodernă a lui Alain de Libera, „la egală distanță față de toate lucrurile”. În această cheie a unei moșteniri culturale simultane (pe care unele limbi ale Europei au realizat-o demult, pe care altele abia o trăiesc **într-un** mod eroic) cred că putem citi ceva despre experiența și posibilitățile raportului dintre credință și rațiune.

A. T.: Dragă Alexander, m-am îndepărtat, cum spui, pentru un moment de tema discuției noastre pentru a reveni mai cu spor și mai adânc în miezul ei. Așadar, de unde vine această problematică a raportului dintre credință și rațiune? Este oare o tematică specifică tradițiilor monoteiste, și în particular creștinismului?

Îmi aduc aminte de delicatețea și umorul cu care Toma din Aquino trasa limitele folosirii credinței și rațiunii în sens reciproc. El spune, undeva în *Summa theologiae*, că ne putem folosi de rațiune numai până acolo unde se întinde sfera argumentabilului și a disputabilului, pentru a nu cădea în situația ridicolă a celor care încearcă să argumenteze lucruri evidente sau care țin doar de domeniul unui atașament ferm și individual de niște valori. Altminteri, i-am face, spune el, pe necredincioși să râdă ofer**indu-le** ocazia de a se amuza de noi, care folosim rațiunea unde ea nu poate lucra. Firește că ai dreptate când spui că problematica (adică conflictul, angoasa, sau măcar disputa și efortul de clarificare) dintre rațiune și credință este tipică nu numai monoteismului în general, ci mai precis oricărei religii abrahamice. Nu e neapărat meseria mea să dezvolt acest subiect, ci mai degrabă a unui istoric al religiilor, care ar putea constata pe bună dreptate că orice cult care definește sacrul prin deosebire de profan sau clericalul prin deosebire de laic are această problemă: a statutului folosirii facultăților naturale și, implicit, a rațiunii. Iar când o religie abrahamică evoluează și ajunge să înțeleagă că distincția dintre pur și impur nu acoperă în mod necesar celelalte două distincții de mai sus (ci că lucrurile sunt mult mai complicate și că sunt mai degrabă cazuri de conștiință, decât de rit și vehiculare a simbolului), atunci chestiunea rațiunii devine extrem de interesantă. Ea poartă astfel legitimitatea

naturalității creaturii care o vehiculează și, simultan, sfidează orice distincție între spațiul laic și spațiul clerical. Nici nu mai trebuie să adăugăm faptul că tema *logos*-ului grec se suprapune ca zăpada peste griul încolțit peste toată această istorie. Se vorbește foarte mult despre rațiunea greacă în raport cu credința iudeo-creștină, dar am putea fi sensibili și la aspectul invers (de aceea vorbeam mai sus despre *ratio fidel* în sensul unui genitiv explicativ) a unei raționalități cu un perimetru trasat în religiile abrahamice, a cărei amprență o purtăm în complementaritate cu toate problemele pe care raționalitatea greacă antică, sau arabă medievală, ni le-a furnizat și ni le-a supus unei dezbateri neîntrerupte.

[2013]

Oglinda noastră premodernă (cu Otniel Vereș)

O.V.: Să începem abrupt: ce este filosof ia medievală? Cei cu oarecare lecturi la activ știu că în spatele simplității unei astfel de întrebări stă o istorie întreagă de formulări și definiții, precum și maștri ai teoretizării gândirii medievale ca Étienne Gilson, Alain de Libera, Paul Vignaux...

Ca orice epocă a istoriei filosofiei, ea nu este pentru noi nimic în afara reconstrucției pe care o facem din perspectiva propriului nostru angajament istoric. Și nici nu poate fi altceva, în genul unei „științe obiective”. Aceasta pentru că este, și ea, o știință istorico-hermeneutică, una care studiază evenimentul și sensul, și care nu pot fi gândite fără implicarea noastră. Așa, studiul filosofiei medievale nu mai este invocarea unor întunecimi ale secolelor de uitare ce au urmat Antichității, cum făcea renașterea și epoca clasică, tocmai pentru a se defini pe sine, nu mai este nici perioada prielnică inspirației marilor idealuri romantice, pe care autorii lor o invocau spre a se defini față de clasici, nu mai este nici epoca triumfului (catolic) al tomismului, cum voia prima parte a secolului al XX-lea. „Diversitatea rebelă” (după expresia lui Paul Vignaux) a filosofiei medievale este, poate, una dintre cele mai nimerite expresii pentru caracterizarea filosofiei medievale, în raport cu epoca noastră. Dacă e adevărat că trăim o epocă în care chestiunea nașterii modernității și a consecințelor (triumfului? eșecului?) acesteia asupra noastră ne preocupă în mod central, atunci filosofia medievală ar putea fi considerată drept un excelent spațiu de explorare hermeneutică a surselor modernității: aceasta în deciziile ei teoretice, în dezbaterile ei,

în locul filosofiei între științe, în formele de studiu academic pe care ni le-a transmis, în textele pe care ni le-a conservat și pe care azi, cel puțin în cultura română, le cunoaștem într-un mod destul de precar...

I

O.V.: Ce înseamnă filosofia evului mediu în raport cu marile tradiții filosofice, platonismul, neoplatonismul, filosofia aristotelică, stoicismul etc.? vorbim de continuitate, integrare, inovație, eclectism neoriginal? În mod oarecum ironic, chiar în plină gândire scolastică, în secolul al XII-lea, Boethius, cel prin care se poate spune că intrăm propriu-zis în filosofia medievală, este descris de unii autori ca șovăind între Platon și Aristotel, incapabil de a urma o opțiune filosofică sau alta.

Dintre toți termenii pe care îi propui, eu aș rămâne la „integrare”. Să acceptăm faptul că, la nivelul filosofiei medievale, vorbim de trei mari monoteisme care au oferit fundamentul idealurilor de gândire și asumare existențială: iudei, musulmani, creștini. Pe acest sol, de altfel, în continuă mișcare și dezvoltare doctrinară, putem înregistrare mai multe etape de integrare și transfer cultural de la greci la sirieni și la latini, de la sirieni la arabi, de la arabi și evrei la latini și dinspre latini spre evrei a moștenirii filosofice antice, de fiecare dată îmbogățite prin comentarii. Filosofia medievală e ca un creuzet care transformă, adună, redefineste și mai ales integrează în propria problematică tot ceea ce a primit de la antici. Dar pentru că această primire s-a făcut lacunar, în etape, nu trebuie să ne mirăm dacă reprezentarea medievalilor asupra filosofiei antice este uneori foarte diferită de a noastră: confuziile lor, care ne fac adesea să surâdem, sunt mai degrabă eforturi de a organiza cunoașterea filosofică după criterii lacunare, dar dotate cu idealuri de înțelegere viguroase. De exemplu, când Albert cel Mare, în celebrul său comentariu al *Cartea despre cauze*, vorbește despre stoici, peripatetici și epicurei, abia dacă pe epicurei îi putem recunoaște în forma în care îi reperăm acum, dar dacă urmărim pura construcție teoretică albertistă, constatăm că ea e reală și riguroasă, dar cu eroi fictivi. Cât despre Boethius, ceea ce se spune despre el la șase sute de ani de la moartea lui e mai degrabă expresia efortului latinilor chartrezi de a se desprinde de concordismul antichității târzii, subliniind o nouă personalitate filosofică a epocii lor. Boethius era, în felul său particular, un concordist al doctrinelor aristotelice și platoniciene.

O.V.: Cred că nu este exagerat să spunem că la nivelul mentalului popular, chiar și printre oamenii mai cultivați sau cu anumite lecturi filosofice, evul mediu înseamnă exclusiv sau, în cel mai bun caz în mod prioritar, Toma de Aquino. Într-adevăr, gândirea lui Toma este o culme a metafizicii medievale, însă este îndreptățită o interpretare a filosofiei medievale numai prin raportarea la coordonatele tomismului?

O asemenea lectură nu este îndreptățită pentru că ea, în primul rând, face o profundă nedreptate tomismului însuși, prefăcându-l în literă de manual și desprinzându-l de context. O asemenea lectură ține dejtrena conciliului Vatican I, el însuși depășit din interiorul fenomenului. Ca să argumentez: încercați să citiți din *Summa theologica* pasaje unul după celălalt, ca pe un roman. Vă veți plictisi, sau veți continua ca și cum ați citi un cod de legi. Citiți însă altfel: luați un articol (el se preda, separat, de obicei, la un curs universitar) și parcurgeți apoi articole cu titlu similar din contemporanii lui Toma, sau cu una-două generații anteriori sau ulterioari: veți fi fascinați de corespondențele subtextuale, de circulația discretă a argumentelor, de mizele imense puse în jos; veți avea sentimentul asistării la o bătălie în adevăratul sens al cuvântului. Și veți vedea că Toma, uneori, e doar cel mai sintetic, alteori e cel mai bun, alteori e învins și doar încăpățânat în coerența propriilor soluții. Faptul că Toma a stat în centrul istoriilor filosofiilor medievale e un efect de perspectivă, alimentat, totuși, de o operă incredibil de sistematică, de cuprinzătoare, de inteligentă.

O.V.: Din păcate, soarta filosofiei medievale a fost cruntă în fața omului modern și contemporan. În mod sigur nu întâmplător se poate trasa o paralelă cu receptarea actuală a lui Aristotel. În fond, ce are să ne mai spună nouă, postmodernilor obișnuiți cu jocuri de limbaj, deconstructivism și contextu-alizări, un Aristotel „obsedat” de logică, coerență, ordine? La fel, ce ne mai pot învăța pe noi astăzi niște scolastici sterili și preocupați „să despice firul în patru”? De unde prejudecățile omului modern cu privire la medievali? De unde imensa condescendență? Culegem încă roadele Iluminismului?

Cruntă? Nu cred deloc. Dimpotrivă, am sentimentul că nicio epocă a istoriei filosofiei nu poate fi mai „prietenă” cu postmodernitatea decât gândirea medievală. Odată, prin asemănări: jocul infinit al dezvoltărilor și exercițiilor de logică universitare sunt sursa îndepărtată a deconstructivismului nostru; rafinamentul problemelor teologiei medievale a obligat (se știe, azi) exercițiul

filosofiei la o turnură lingvistică, așa cum e a fost recuperată și dezvoltată abia în contemporaneitate. Apoi, prin cauzalitate: interogația asupra identității moderne trece prin analiza surselor scolastice ale nașterii ei. Este lumea modernă un infinit omogen (din perspectiva cosmosului, a omului, a capitalului, a științelor)? Dacă ea s-a născut din criza universului calitativ al celor vechi, atunci această criză trebuie interogată pentru a înțelege probleme universului cantității. Să nu punem bariere între lectura unui text medieval și practica postmodernă a filosofiei: trecerile sunt naturale și line, atunci când înțelegem că ambele converg spre analiza unei identități.

O.V: Care este istoria redescoperirii filosofiei medievale în Europa, momentele și numele majore implicate în acest proces?

Nu pot răspunde pe larg acestei întrebări, nu e cazul aici, dar există numeroase sistematizări foarte actuale ale acestei probleme, de la lucrări ale lui K. Flasch, A. de Libera, M. Rashed, etc. Pe scurt, așa spune că a fost inițial o „afacere franceză”, de la V. Cousin la F. Picavet, M. de Wulf sau Étienne Gilson, care au descoperit, odată cu reevaluarea filosofiei medievale latine, o identitate intelectuală medievală franceză, uneori catolică și, mai larg, europeană. Aceste tradiții istoriografice s-au diversificat rapid, vorbind azi despre un ev mediu filosofic arab, despre unul grec, despre convergența acestora. Cu atât mai mult, această redescoperire este una care se scrie în continuu și este, poate, una dintre cele mai palpante domenii ale istoricilor filosofiei, pentru că el poate oferi încă cele mai mari surprize: sunt încă multe manuscrise filosofice de editat (inclusiv în Transilvania), multe lucruri de reinterpretat și depus în legătură cu lumea politicului actual (vezi celebra polemică iscată de Sylvain Gueguenheim în Franța, în 2008, care a negat filosofiei medievale orice aport arab, scriind un pamflet extremist care a obligat istoricii filosofiei medievale de pretutindeni la replici și reevaluări). Cartea a apărut și la noi, la Nemira, de câteva luni, dar nu a scris încă nimeni nimic...

O.V.: Care a fost contactul culturii române în secolul XX cu filosofi a medievală?

A fost un contact slab, limitat din mai multe direcții. Odată, a fost o preferință locală pentru Augustin, un Augustin înțeles la rândul său reducționist, drept un promotor exclusiv al vieții afective. Apoi, a fost prisma reducționistă a „spiritualității răsăritene”, care trebuia apărată și deosebită de tradiția latină. Apoi, înflorirea traducerilor

neavizate, care au discreditat subiectul. Apoi, a fost receptarea imobilă și nerafinată a filosofiei medievale ca redescoperire a tomismului catolic, receptare care a înflorit la noi pe când tocmai la promotorii ei era depășită. Există însă și lucruri minunate în receptarea românească: teza părintelui Ioan Lăncrănjan, despre pluralitatea filosofiei medievale, susținută interbelic și publicată abia recent de Anastasia, de fapt o istorie a receptărilor filosofiei medievale în Franța de o extremă actualitate și profesionalitate.

O.V.: Coordonezi în prezent seria „Biblioteca medievală” de la editura Polirom. Cum **s**-a născut acest proiect? Care sunt roadele sale până acum și ce dificultăți ai întâmpinat? Putem vorbi de o emulație, de o creștere a nivelului de interes pentru studiile medievale în România?

Proiectul **s**-a născut dintr-un email. I-am scris Lidiei Bodea, director pe atunci la Polirom, că pot și vreau să creez o serie de texte bilingve ale culturii filosofice medievale, ca să aibă studenții de pe ce să învețe, așa cum noi nu am avut. Așa au apărut opere ale lui Duns Scot, Abélard, Toma din Aquino, Anselm, Ockham, Cusanus și alții. 15 volume, deocamdată. Apoi, lucrurile **s**-au dezvoltat, devenind o colecție în adevăratul sens al cuvântului, cu un bord editorial care discută manuscrisele, analizează oportunitățile de publicare, face propuneri și acoperă competențe pe care nu le am (istorie, cultură arabă, iudaică, etc.). Da, o emulație există, întrucât instinctul cunoașterii filosofice pare alimentat de intuirea legăturii puternice între studiile de filosofie contemporană și medievală, pe solul fertil al unei curiozități naturale.

O.V.: Ce se întrevide la orizont în această serie?

Ne pregătim înfrigați și emoționați de Boethius, *Consolarea filosofiei*, traducerea ta (foarte bună, sincer!). Avicenna, *Cartea definițiilor*, primul text bilingv român-arab. Hugo din Saint Victor, *Didascalicon*, cea mai importantă lucrare de teoria educației în evul mediu, un fel de *Jurnalul de la Păltiniș* al secolului al XII-lea. Andreas Capellanus, *Despre iubire*, textul de bază al iubirii curtenesți medievale. Apoi texte din Albert, Eckhart, Eriugena, Siger, Averroes, Plethon. Destul?

O.V.: În final, ce au să ne învețe medievalii pe noi, oamenii secolului douăzeci și unu? Care este relevanța specifică a filosofiei medievale pentru modul în care se înțelege omul modern pe sine?

Nimeni nu poate învăța ceva din experiența altora decât despre

sine. De la medievali, la fel, ne putem înțelege pe noi: putem înțelege că identitatea europeană nu e neapărat una latină, că mizele lumii noastre pot fi orientate spre valori precum indicibilul persoanei, că mintea și sentimentele omului contemporan pot fi puse **într-o** armonie pe care niciun calcul prestabilit la nivel global al vieții noastre nu îl poate substitui, că *a ghidi* este un exercițiu al întregii noastre ființe de urcare și coborâre în scara *reală* a lumii.

[2011]

Povestea acului pentru orbit miniaturistii

Nu știu cât de mult **s-a** scris despre faptul că romanul lui Orhan Pamuk *Mă numesc roșu*¹⁰² poate fi citit ca o replică discretă la *Numele trandafirului* al lui Umberto Eco. Acolo, istoria unei crime care, până la urmă, nici nu mai interesează foarte mult, țese firele întregii tradiții filosofice scolastice, o crimă care nu ar fi inteligibilă fără erudiția câtorva magiștri latini care îl cunosc pe Aristotel, au trăit prin lecturile lor euforia realismului filosofic al lui Thoma și și-au asumat, săraci dar cinstiți, nominalismul lui Ockham, care **s-au** împărtășit din toată nebunia ereziilor evului mediu european și au înțeles să pună problema răsului și a lecturii **într-un** context politic în care franciscanii trebuiau să dea un model politic și spiritual catolicismului și au sfârșit, vai, prin a fi o sănătoasă influență pentru Luther. Aici, tot istoria unei crime care nu mai are mare importanță redă un conflict între tradiționaliști și moderniști în istoria miniaturii otomane, iar în dezlegarea crimei trebuie pusă în joc viziunea cea mai autentică asupra imaginii, natura intermediară a otomanilor între chinezi și occidentali în asumarea ontologică a reprezentării, povestea orbirii la bătrânețe a marilor magiștri miniaturiști și, mai ales, sub privirile neatente ale unui sultan grăbit să pună capăt conflictelor prin uitarea pentru secole întregi a cărților cu miniaturi, o aprigă critică a ideii de subiectivitate.

Nu mă pricep să fac critică de roman. Am citit cartea lui Pamuk în ore vinovate, când nici ochii nici mintea nu mai erau eficiente pentru alte lecturi. Dar mă refer la el numai pentru că am întâlnit această critică a subiectivității și cred că ea nu putea fi scrisă dacă nu **s-ar** fi

¹⁰² Publicat în traducerea românească a Luminiței Munteanu, la Editura Curtea Veche, București, 2006.

născut ca un dialog cu dilemele foarte europene ale temei și dacă emoția unui concept foarte puțin literar și mult mai apropiat de istoria strictă a gândirii nu **s**-ar fi lăsat văzut din paginile romanului.

Din cartea lui Pamuk aflăm că miniaturistii otomani, moștenitori ai școlii marelui maestru persan Behzad, recunosc un canon al picturii care angajează o idee simplă și aparent străină lumii occidentale despre eu și reprezentare. Ei susțin că în miniatura chineză, priv**ind**-o, te poți pierde fără să ieși din cadrul ei, deoarece perspectiva ei este infinită și șinele **ți**-ar fi anulat. Dacă privești în pictura occidentală care descoperea, în Renaștere, regulile perspectivei, îți vei putea determina exact poziția în funcție reprezentare, cunoscând precis particularitatea sinelui propriu. Dimpotrivă, în miniatura persană și otomană vei putea să vezi obiectele cu ochii cu care le vede Allah. Cu atât mai mult, un maestru miniaturist va recunoaște, drept o înnobilare divină, orbirea la care îl conduce bătrânețea, sublimă posibilitatea de a avea, în fine, acces la ochii lui Allah.

Din această perspectivă este foarte justificată spaima pe descrierea căreia se sprijină romanul lui Pamuk: venețieni, francezi, regina Angliei oferă Porții daruri care conțin picturi în perspectivă, un ceas uriaș făcut să cadenteze timpul otomanilor (pe care sultanul, în noaptea unei „sfinte” mâinii onirice, îl și distruge) și mai ales *portrete*. Vâlva e mare cu atât mai mult cu cât miniaturistii nu vor să atingă niciodată direct subiectul, însă stilul occidental pătrunde și erodează, până la crima contra celui care, înspăimântat și inocent, a înțeles natura și pericolul intrusului. La rândul ei, deruta miniaturistilor dezvăluie orgolii umane de o natură omonimă intrusului occidental: în tainița nou-născutului sine, fiecare miniaturist se întreba *dacă deja are propriul stil*. Ba chiar autorul crimei contra celui ce anunța, speriat, apariția modernității, poate fi descoperit doar prin amprenta personală a nării unui cal executate atipic.

Culmea, marele maestru al miniaturistilor otomani, Osman, închis în biblioteca sultanului și pus să descopere autorul crimei după indiciile sinelui nou născut, face un gest capital și ambiguu pentru atitudinea față de modernitate și noua subiectivitate: se orbește *singur*, fericit că a descoperit în bibliotecă acul folosit odinioară pentru orbirea marilor miniaturști. Faptul că o face îl pune în tradiția acestora; faptul că o face singur, pentru a decide asupra sinelui său, face din el primul modern.

În felul acesta mi-am putut imagina spaima pe care miniaturiştii o aveau, nu atât în faţa existenţei portretului, cât a posibilităţii lui: cum să mai ai autenticitatea comunicării adevărului ochilor lui Allah când conştiinţa de sine se interpune ca o piedică? Cele două personaje legendare a căror dragoste se naşte din *uitarea de sine* dobândită în urma contemplării portretului celuilalt, Husrev şi Şirin, dau motivul întregului roman. Filosoful trebuie, însă, să îşi reamintească un fapt asupra căruia Orhan Pamuk tace: Plusrev nu este altul decât Chosroe al II-lea, regele persan care l-a primit pe Damascius la curtea lui, unde filosofului i s-a şi pierdut urma. iată-l, pe de o parte, pe Damascius, vorbind de *floarea intelectului* ca mod de uitare de sine în unitatea cu transcendentul; iată-l, pe de altă parte, pe regele persan uitând de sine în faţa unei miniaturi din care se naşte o tradiţie cu canonul propriu al regimului subiectivităţii. Chiar dacă legătura dintre aceştia doi este strict simbolică, e un adevăr indiscutabil acela că tradiţia neoplatonismului grec, transmis orientalilor şi prin Damascius, a lăsat moştenire ideea unei subiectivităţi a cărei autenticitate stă în uitarea de sine. De dragul ei, Orhan Pamuk ne povesteşte istoria unei crime şi a spaimei turceşti în faţa modernităţii.

Iar filonul grec ar avea relevanţa lui în înţelegerea romanului: pentru Umberto Eco modernitatea este *inevitabilă*, pentru că nominalismul franciscan este triumfător şi, aşa cum ştim, aduce modernitatea, şi apoi pentru că răsul trebuie redescoperit natural, cu toată pierderea presupusului capitol al *Poeticii* lui Aristotel. Dimpotrivă, pentru Orhan Pamuk modernitatea este *criticabilă*, deoarece modelul subiectivităţii care uită de sine este consistent şi extras din rădăcinile occidentale ale filosofiei subiectivităţii. Or, pentru această din urmă tradiţie, subiectul modern e doar o problemă a cărei depăşire produce crize deja cunoscute. Iar atunci, cartea lui Pamuk nu mai conţine nimic exotic, ci este povestea unei identităţi cu rădăcini comune. Iar aceasta este destul pentru a le răpi fericit literaţilor romanul.

[2007]

Logos şi filosofia dimineţii

Puţini şi-ar fi putut imagina, la finele secolului al XVIII-lea, cât de criticată şi de urgisită va ajunge Raţiunea modernităţii la mai puţin de o sută de ani ulterior. Discuţiile despre limitele raţiunii purtate în debutul secolului al XX-lea au purtat mărci diverse dar au fost unite de

un ideal comun. De pildă, rațiunea nu spune totul despre om, ci e doar o mască, fie a voinței de putere, fie a subconștientului. Sau, rațiunea nu poate emite pretenții de putere fiindcă în mod natural **s**-ar transforma în totalitarism, iar puterea, pentru a fi dreaptă, ar trebui să întrețină relații cu forme inferioare de cunoaștere, cum ar fi deliberarea publică, opinia probabilă sau valoarea relativă, iar prezența stărilor de excepție prezintă o înfirmare puternică a puterii dreptului bazat strict pe forța rațiunii. Întregul front de atac la adresa idealului iluminist al rațiunii poartă o marcă unică, întrucât el acuză rațiunea de pretenție de completitudine, în sensul în care rațiunea modernității ar avea atributul atotstăpânirii suverane, pe cel al primatului înaintea tuturor facultăților și mai ales pe cel al unei autonomii absolute în raport cu întregul realității, date de o capacitate a sa de revenire completă asupra ei însăși.

Acest principiu al revenirii complete a conștiinței asupra ei însăși este cel care ne preocupă atunci când interogăm filiația istorică a elogiului rațiunii, în avatarurile ei medievale latine și antice grecești, în felul acesta putem regăsi semnificații originare, presocratice, ale *logos-ului* în care există poziții diverse și alternative față de evoluția ulterioară în raport cu ideea revenirii complete a conștiinței asupra ei înseși și transformarea acestui principiu de autocunoaștere în unul de dominație. Dar tot în felul acesta putem regăsi și o serie de discuții medievale asupra principiului conștiinței care revine asupra ei înseși, în care unii pledează pentru încrederea în natura completă a acestui proces, alții îl amendează și fac din acest amendament un adevărat proiect antropologic. Iată câteva exemple.

Un celebru fragment din Heraclit narează un straniu episod al întâlnirii lui Homer cu niște copii care se despăduceau. Surprinși de acesta, copiii îi explică: *„ceea ce prindem și apucăm, abandonăm și lăsăm în urma noastră, pe când ceea ce nu prindem și nu apucăm, ducem cu noi”*. Sensul evident al fragmentului are în vedere negarea unui principiu de completitudine al conștiinței de sine și întemeierea esenței umanului pe fundamentul acestei incompletudini, pe *restul* de negândit al conștiinței și, în consecință, inepuizabil. În schimb, în *Apărarea lui Socrate*, Platon îl determină pe Socrate să anunțe, chiar cu prețul sofismului, pretenția de dominare politică a rațiunii: în dialogul său cu Meletos, acuzatorul convins că educația tinerilor trebuie făcută de tradiția cetății (**și, deci, impersonal**), Socrate îi impune modelul unei

educații a rațiunii întrupate în specialistul ei (și, deci, personal), fără să discute dacă domeniul întregului cetății poate reveni uneia dintre speciile ei sau nu (iar dacă ar fi făcut-o, răspunsul ar fi fost, evident, negativ).

Când E. Dodds se întreabă de ce a căzut raționalismul clasicității grecești, răspunsul lui este simplu: datorită spaimei de libertate a opiniei publice și a instinctului puternic al acesteia de a-și încredința conștiința de sine și sarcina de a și-o completa unor competenți singolari, filosofi sau șarlatani ai lumii alexandrine deopotrivă. Remarca este simptomatică, fiindcă ea ne face să ne întrebăm: ce e cu această încredere în incompleți tu din ea conștiinței de sine? Ce fundament antropologic asigură el? Cum îl putem, eventual reasuma? Paradoxal, deși avem aici o problemă internă a originii /ogos-ului, nu vom găsi răspunsul la aceste întrebări în textele grecilor, cât mai degrabă într-o serie de rezultate ale ideilor antice, „programate” parcă să își afle împlinirea în gândirea medievală. Iată încă un set de exemple.

În *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, Augustin folosește episoade relatate de textul *Genezei* pentru a putea întemeia paradigme antropologice. Repetarea celor șase zile ale creației îl face, de pildă, să declare faptul că asistența angelică oferă un model al cunoașterii omenești raportat la succesiunea momentelor zilei. Cunoașterea de dimineată, profund contemplativă și însoțită de o uitare de sine, face ca îngerii să admire creația lui Dumnezeu uitând de ei înșiși. Dimpotrivă, cunoașterea de seară face ca ei să revină asupra lor înșile și să probeze completitudinea cunoașterii de sine. Cei care reușesc exercițiul complet, cad. Dacă privim acest episod în contextul global al raportărilor față de rațiune, nu putem să nu remarcăm opoziția radicală între Augustin și Hegel, pentru care pasărea Minervei zboară în amurg, ca un semn al faptului că pragul filosofiei ar putea fi trecut doar de cei care au realizat o cunoaștere de sine completa. Situația semnalată de Augustin, însă, nu e singulară. Ea face parte dintr-un context foarte larg de dispută, care începe cu Aristotel și Alexandru din Afrodisia (pentru primul, intelectul posibil nu intră niciodată în act în totalitate decât în cazul divinității, iar pentru al doilea, nu ne cunoaștem pe noi înșine niciodată complet pentru că nu eliminăm niciodată din cunoaștere caracterul de obiect a ceea ce cunoaștem, ceea ce implicit ne înstrăinează de noi înșine). Apoi, dacă

neoplatonismul, de la Plotin la *Cartea despre cauze*, oscilează frecvent între o cunoaștere de sine incompletă și, respectiv, una completă, teologii creștini inspirați de neoplatonism oferă adesea formulări care denotă o adeziune la antropologia rațiunii incomplete. De pildă, Ioan Cassian crede cu tărie că nu este un călugăr adevărat acela care, atunci când se roagă, știe că se roagă.

Și, dintre cele mai solide și mai interesante poziții, iată și o remarcă tomistă. În *Despre adevăr*, pentru a consolida raportul dintre om și îngerul păzitor, Toma vorbește despre o facultate numită sinderezie (pe care modernii fie au uitat-o, fie au reinterpretat-o inexact, ca intuiție intelectuală) care asigură comunicarea celor două ființe inteligente pentru ca omul consiliat de înger să facă fapte bune, dar să rămână el însuși autorul lor. Sinderezia este spațiul de incompletitudine al conștiinței de sine în care îngerul se poate instala pentru a șopti omului care este calea cea bună.

Iată, mai sus, schița unei istorii care spune ceva foarte diferit de pretenția iluminismului: Zogos-ul e puternic dacă e incomplet, e el însuși dacă trăiește din propria precaritate, are acces la adevăr dacă asumă o deschidere incontrollabilă spre acesta. Istoria culturală a *logos*-ului, trecută prin acest episod al incompletitudinii, deschide o poartă spre o nouă antropologie și un nou mod de a gândi prezența omului în lume, cu tot ce știm și mai ales ce nu știm despre noi înșine, dar cunoscând foloasele autenticității unei raportări matinale la faptul nostru de a ne instala în lume.

[2008]

Biblioteca medievală și visele mele

Fiind student, visam la cărți frumoase, multe, care se lasă deschise și citite fără să le crape cotorul și care să aibă hârtia de aceeași nuanță de la un capăt la altul, cărți fără erori de tipar care să îmi brueze singure lectura, dar mai ales cărți care să umple lumea vidă a anilor '90 cu repere fundamentale și mai ales accesibile. Cărți care să acopere întreaga istorie a filosofiei: să pot întinde mâna spre un raft unde deschid un Aristotel integral, să am un Plotin bilingv și să călătoresc până în inima Evului Mediu nestingherit de blocajul lingvistic sau de absența cărții, să pot citi fără spaima că firul cunoașterii va fi discontinuu pentru că nu există cărțile, sau pentru că unicul exemplar s-a furat sau este păstrat interminabil acasă de un baron local.

Înainte de a-mi împlini o parte a acestui vis, am avut parte de înțelegerea sensului lui. A devenit la un moment dat limpede de ce îmi doream toate acestea: pentru că lumea în care trăiam suferea de prostie, de credulitate și era gata să înghită exaltată tot ceea ce auzea, ba chiar elitele gândirii se lăsau educate oricum, fără puterea de a critica, de a rediscuta sau de a-și verifica instrucția singure. Am înțeles atunci de ce îmi doream cu ardoare această cruciadă a cărților traduse: deoarece soluția mea la impostura unei părți considerabile a educației de care am avut parte era limitarea ei prin democratizarea surselor de informare. Era foarte simplu: îmi imaginam și cred în continuare că, cu un raft al edițiilor din Augustin bine alcătuite, nimeni nu îmi va putea strecura în suflet un amalgam de subtilități de neînțeles pe care să nu le pot verifica.

Atunci am elaborat o teză: în spațiul cultural românesc, relativ strict la ultimii 15 ani, este o mai mare datorie spirituală să pui la dispoziția altora marile cărți ale istoriei gândirii decât să ți le scrii pe ale tale. Argumentul: cărțile proprii construiesc profilul autorului, pe când editarea clasicilor crează un mediu critic în care acești autori pot fi evaluați. Iar dacă mediul evaluator este logic anterior autorilor evaluați, atunci editarea clasicilor este natural anterioară operei personale. Mai mult, visam la editarea lor bilingvă, având în minte un singur argument în favoarea acestei idei: accesul la o limbă clasică, oricât de savant sau doar buchisit, *nu provoacă un contact lingvistic*, ci unul de pură hermeneutică istorică. Accesul la aceste limbi te pune în posesia unor surse ale gândirii moderne pentru că aceste limbi sunt depozitarele unor asemenea surse.

Așa a apărut „Biblioteca medievală”, o colecție a editurii Polirom din Iași, unde apar an de an câte trei-patru titluri de opere ale autorilor medievali latini. Așa au intrat în limba română, unii pentru prima oară, Abélard, Ockham, Boetius, Anselm, Toma din Aquino și așa îi așteptăm în cea mai mare grabă pe Duns Scot, Cusanus sau Aflarābi. Cu șapte volume apărute, cu alte șapte în pregătire, întreaga serie ilustrează aproape integral o bună parte a muncii de pregătire a edițiilor din cadrul centrului de filosofie antică și medievală a Universității din Cluj.

Visez mai departe la asemenea biblioteci ca la niște puteri de a molipsi cu entuziasmul meu pe cei care au o plasare spirituală, prin vârsta foarte tânără a lor, total diferită: căci există o deosebire între a acumula ani la rând motivația unei lipse și între a fi martorul pasiv al

prezenței unor biblioteci care nu întrec nivelul firescului, ca și cum sunt prezente fiindcă nici nu ar fi putut fi, în aparență, altfel. De aceea, le privesc și le citesc mereu cu gândul limpede că ele puteau să nu fie, că lenea putea fi mediul proliferării imposturii și că existența lor pe raft este tot atât de fragilă pe cât de ușoară este recăderea noastră în starea din care, în rare clipe de grație, am avut impresia că m-aș trezi.

[2006]

2012, despre filosofia românească

Despre filosofia românească am două obsesii organizatoare. În raport cu ele, aș trece pentru câteva clipe prin retrospectiva anului editorial 2012.

Mă gândesc, pe de o parte, la cât de utilă ar fi pentru o reflecție publică, foarte generală, o anchetă asupra ideilor contemporane care îi preocupă pe filosofi în România. O asemenea încercare periodică este o practică obișnuită în medii culturale mai fortificate: se tradusese în 1994 o asemenea carte, la Humanitas, pe care aș folosi-o ca exemplu: Jean-Marie Domenach, *Anchetă asupra ideilor contemporane*, în care autorul analiza deceniile 7 – 8 ale filosofiei franceze din perspectiva unei panorame a temelor vizitate. O asemenea încercare nu există în România, deși existența ei ar oferi un relief al preocupărilor noastre de cercetare și de editare și ar ridica o mulțime de întrebări: de ce anumite teme și nu altele, care sunt prejudecățile noastre filosofice, ce dialog purtăm cu semenii noștri care scriu în alte limbi și se educă în alte universități și ce dialog purtăm cu semenii noștri pur și simplu. O asemenea cercetare ar arăta, probabil, modurile în care a supraviețuit școala lui Noica (și ar deveni foarte vizibil cum anume elevii domnului Liiceanu oferă un privilegiu strălucitor fenomenologiei germane și franceze), sau cum modelul carierei savante a lui Mircea Eliade produce un mediu de studiu foarte avansat în istoria religiilor. La fel, s-ar putea vedea cum o școală de filosofie analitică se naște în prelungirea epistemologiei științei predate de profesorii Flonta și Pârvu în deceniile trecute. Tot așa, o asemenea cercetare ar putea, eventual, trasa o hartă imaginară a universităților românești în care polaritățile ar fi foarte vizibile: o școală de logică la Timișoara, una de hermeneutică și patristică la Iași, fenomenologia între București și Cluj, filosofia analitică și studiul modernității timpurii la București, iar istoria filosofiei românești și a celei premoderne mai ales la Cluj. Autorul unei asemenea cercetări nu ar distribui, evident, etichete sub

forma unor titluri de onoare și cu rațiuni exclusiviste, ci sub forma unor constatări strict empirice a numărului de volume publicate în aceste zone. Dar să ne oprim aici fantezia, întrucât o asemenea lucrare încă nu există.

Mă gândesc, pe de altă parte, la necesitatea unui alt tip de muncă, la fel de empirică: o cercetare care să pună în evidență bibliotecile filosofilor, sursele lor comune și mai ales instrumentele cu care ei se instruiesc și îi educă pe alții. Argumentul că o asemenea întreprindere merită făcută este următorul: dezvoltarea unei tradiții de cercetare nu presupune doar o colecție de indivizi particulari care, de la o zi la alta, se decid să se preocupe de o tradiție de gândire, ci presupune și existența unui strat impersonal de resurse disponibile public, care să incite la gândire și să poată fi apelate pentru verificare, pentru dialog, pentru testarea imposturii. Altfel spus, este lipsit de sens să spunem că în România există o școală de studiere (pentru a lua un exemplu pur imaginar) a filosofiei lui Boethius, până când întreaga operă a lui Boethius nu există în ediții disponibile, cu text bilingv, care îl prezintă culturii române pe acest gânditor și care, mai ales, forțează și conceptele și limba română să îi exprime gândul. Argumentul acesta pare inutil la prima vedere, căci se poate ridica obiecția: de ce să traducem un gânditor înainte de a ne preocupa de el metodic și sub forma unei tradiții de cercetare? Răspunsul este foarte simplu și necesar: pentru că absența unei surse comune și disponibile permite studiul unui grup restrâns, dar el nu permite transformarea obiectului de studiu într-un dialog cultural, pentru că în absența unei surse de referință stabile nu există nimic disputabil. Adică nu putem gândi alternativele unei filosofii decât într-un mediu în care sursa este comună și impersonală. În consecință, această a doua cercetare pe care o visez ar pune în lumină o statistică îngrijorătoare a surselor noastre de cercetare și a calității lor. De pildă, se va vedea atunci că avem o ediție a presocraticilor hilară, dar mai multe încercări eșuate de a o reface, încă nu avem un *corpus* aristotelic complet și onorabil, despre stoici nu știm aproape nimic, Augustin e un gânditor prezent lacunar, Proclus e aproape absent, Dionisie e prea liturgic, din Boethius mai e ceva, Eriugena e încă doar un nume, Anselm ar fi de reluat, arabii îi numeri încă pe degete, la Toma „se lucrează” (până când?), apoi vin două secole complet albe (doar) în bibliotecile noastre, în care abia dacă se vede chipul lui Cusanus, din modernitatea timpurie avem

câteva lucrări, raționalismul francez e un șantier abandonat, pe Cantemir încă nu l-am editat, germanii secolelor XV11I-XIX sunt fala bibliotecilor noastre, iar din contemporani traducem fără un aparent plan de cultivare a unei tradiții sistematice și unitare. Ne putem însă opri analiza, căci nicio asemenea lucrare deocamdată nu există.

Totuși, în baza acestor două fantezii organizatorice, avem un orizont intențional format cu care ne putem întreba, retrospectiv, dacă e ceva de spus despre anul 2012. Iar câteva remarci răsar în virtutea evidenței. Le putem înșira după două criterii. Primul, total neprofesionist, dar ilustrativ prin forța spontaneității înseși, este interogarea bruscă a amintirii: ne vin în minte, brusc, titluri ale filosofiei cu care ne-am îmbogățit cultura în ultimul an? Al doilea, mai profesionist, dar în marginea căruia putem judeca deocamdată doar aproximativ, este celebrul *newsletter* lunar de filosofie românească al lui Cristian Ciocan, care funcționează de mai mulți ani și care, reunit, poate oferi o imagine de ansamblu cu câteva consecințe neașteptate.

Primul: ne vin în minte, dintr-odată, senzaționala ediție a *Lumii ca voință și reprezentare* a lui Schopenhauer, tradusă de Gabriel Pârnu pentru Humanitas. Sau reuniunea studiilor de filosofie românească a Martei Petreu, *De la Junimea la Noica*, de la Polirom. Sau epistolarul dintre Gabriel Liiceanu și Gabriel Cercel, de la Humanitas. Sau inițierea unei colecții de filosofie contemporană, prin Mircea Dumitru, la Polirom, cu traducerea lui Simon Blackburn. Sau versiunea lui Walter Prager la Nemesius din Emesa, *Despre natura omului*, de la Univers Enciclopedic, sau ediția (de interes internațional, fiindcă e vorba de un text editat în premieră modernă) realizată de George Grigore din Avicenna, *Despre definiții*, tot la Polirom. Iar lista poate continua, mărturisind că sunt cu atât mai fericit cu cât găsesc argumente că într-adevăr ar exista lucruri care să îmi fi scăpat la această primă amintire.

Al doilea: „lista lui Ciocan” este un instrument deosebit de prețios, a cărui valoare culturală a fost prea puțin remarcată și respectată. Lunar, câteva mii de persoane primesc această statistică de foarte bună calitate a cărților, a studiilor în străinătate, a celor din țară, a articolelor și a conferințelor de filosofie. De aici se poate vedea cum testul de memorie de mai sus își poate păstra spontaneitatea și sinceritatea unui simplu exercițiu personal, dar completările care apar aduc în lumină alte titluri și oferă o informație care îți oprește,

Întrucâtva, inima în loc. Parcurgând lista titlurilor publicate, se pot face două constatări. 1. Lucrările cu rezonanță, ediții ale marilor autori ai istoriei filosofiei, formarea unor instrumente de lucru, cărțile de audiență culturală și mai ales cele formatoare de opinie sunt preponderent rodul unor inițiative strict personale, provenite din pasiunea care nu te lasă să îți iei mâinile de pe taste, dar nu rezultatul unei inițiative instituționale. Nicăieri, nicio operă sau cu atât mai puțin o serie care să pună o instituție în fața individului. Cele câteva reviste cu largă circulație internațională ale filosofiei românești, mai ales *Studia Phenomenologica*, sunt de departe inițiative private. Pretutindeni, inițiativa cultivării filosofiei în România este în primul rând opera editorilor de carte, și numai ulterior și într-un plan ezitant, a universităților sau a institutelor de cercetare. 2. Lista contribuțiilor internaționale oferă același spectacol interesant, dar cu o notă de marginalitate evidentă a instituțiilor abilitate să predea sau să cerceteze filosofie. Cele mai multe nume care semnează în jurnalele internaționale de filosofie nu aparțin profesorilor de filosofie din România. Ele trimit la tineri aflați în preajma vârstei doctorale, cei mai mulți dintr-o cvasi-diasporă academică (această categorie se referă la cei care reușesc să studieze „în afară”) și continuă să graviteze într-o incertitudine instituțională, de la o bursă la alta, publicând masiv lucruri de o calitate mult superioară „practicienilor” locali.

Cele două concluzii rezultate din parcurgerea „listei lui Ciocan”, alăturate concluziilor sugerate de fanteziile primelor două paragrafe ale acestui articol spun, în esență, același lucru: că filosofia românească este o sumă de pasiuni individuale, cu un dezechilibru instituțional profund, în care lipsa de preocupare pentru constituirea mediilor de cercetare impersonale (în care persoanele să se poată forma) conduce la o lipsă de continuitate acută.

[2012]

Nevoia de ev mediu

Delicatețea și complexitatea unei teze precum nevoia de ev mediu în cultura filosofică românească ar putea trezi o nedumerire legitimă. Ea provine din reprezentările care ne domină imaginarul privind această sursă a filosofiei: că nu ar fi vorba de o filosofie propriu-zisă, că ea s-ar reduce la tradiția medievală latină, că anticii sunt inteligibili direct de către moderni, că destinul culturii occidentale conține „variante” locale a căror autenticitate ar scăpa crizei

modernității și altele. Aceste prejudecăți, demontate de mult în locurile clasice ale istoriografiei filosofiei medievale, alimentează conștiința identitară a filosofiei românești și se reflectă în practica individuală și instituțională (lectură, predare, cercetare) a filosofiei medievale în România. O dovadă simplă a acestui fapt este statistica: coloșii culturii medievale, de la Dionisie la Averroes sau de la Anselm la Scotus nu au intrat în conștiința noastră publică, nu există în clipa de față, din câte știu, niciun angajat al unei instituții academice de cercetare ale cărui publicații să vizeze explicit acest domeniu, iar numărul cursurilor universitare dedicate acestui spațiu este unul timid și ancorat mai degrabă în sfera entuziasmului pentru lucruri exotice, dezvoltat de persoane singulare. Ideea nu este propulsată de un mediu impersonal de cercetare care să pună înaintea indivizilor sarcini de gândit cărora aceștia să le răspundă în mod necesar. Această situație și-ar putea colora optimist, într-adevăr, nivelul de realizări, dacă l-am compara cu alte domenii și discipline ale filosofiei, în raport cu modul în care ele sunt prezente pe piața noastră publică și în comunitatea cercetării. Totuși, rolul intervenției mele nu este o comparație, ci sesizarea în sine a unei nevoi în filosofia românească, o nevoie care atinge filonul profund al identității ei.

Astfel, aş propune întemeierea nevoii de ev mediu în cultura filosofică românească pe însăși originea acesteia, fiind încredințat că înțelegerea originii este relevantă pentru o clarificare a esenței și a destinului celui la care această origine se referă. Este acceptabil să spunem că filosofia românească s-a născut în modernitatea filosofică de inspirație franco-germană. Această presuposiție are cel puțin trei consecințe.

Prima vizează faptul că temele filosofiei românești tradiționale (să spunem, până în anii '90) sunt impregnate de modernitate: subiectivitatea triumfătoare carteziană, raționalismul spinozist, neokantianismul, întreaga pleiadă strălucitoare a versiunilor românești ale existențialismului, efortul de recuperare a filosofiei tradiționale luându-l pe Hegel drept filtru și punct de vedere. Temele modernității constituie perimetrul și spațiul de joc original al filosofiei românești. O dovadă indirectă a acestui fapt constă în natura relativ imprecisă a traducerilor clasice din Aristotel (cel mai clar exemplu este mult prea beletristica *Metafizică* a lui Bezdechi) și în splendoarea literară a traducerilor din Platon care par să vizeze un grec capabil să

ne vorbească direct și fără intermediari constitutivi ai unei tradiții, ceea ce face adesea lectura neoplatonicilor care îl comentează *ad litteram* dificil de înțeles.

A doua consecință este terminologică: cuvintele filosofiei românești provin fie din preluări ale terminologiei franco-germane moderne, fie din efortul încântător al producerii unei replici la acestea din interiorul unui fond autohton (și lipsit de istorie intelectuală, adică preluat din vehicularea lui spontană). Aceasta face ca o mulțime de probleme ale filosofiei să ne fie confuze sau neinteligibile: pornind de la banala confuzie din limbajul comun în privința preluării participiului trecut și a celui prezent din latină (pentru noi, *premiantul* nu e cel de dă, ci cel ce primește premiul), putem invoca situații lingvistice care pun probleme gândirii, cum sunt, de pildă, reținerea valorii intransitive a participării, absența unui vocabular complet al referinței, absența totală a unui vocabular al supoziției, incompletitudinea unui vocabular al trinității (unde nu doar filosofia este „responsabilă”), natura lacunară a vocabularului ființei (participiile și adverbializarea lui *a fi* lipsindu-ne total), precum și multe altele, dintre care m-aș opri, pentru deliciul public, la unul singur. Filosofia medievală a evului mediu târziu a dezvoltat un „sâmbure” de filosofie analitică, interogând *ce anume* face ca un enunț să fie adevăr și conceptualizând *verifactor*-ul. Tema a fost relansată de filosofia analitică a anilor '80, sub numele de *truth-maker*. În 2013, când este plauzibil să apară pentru prima oară (din câte cunosc) la noi o discuție asupra acestei probleme, odată cu traducerea la Polirom a *Vocabularului filosofiilor europene* (ed. B. Cassin, Seuil, 2003), vom fi aidoma unor copii în fața unui nou cuvânt, purtător al unei noi probleme, impusă convențional filosofiei românești printr-un nou termen, oricare ar fi acela: *verifactor*? *factor aletic*? *făcătorul adevărului*?

A treia consecință ține de limitarea gândirii. Născută în modernitate, vehiculând cuvintele modernității, accesul filosofiei românești la o decizie privind înțelegerea destinului modernității, a crizelor ei și a depășirii acesteia (și ce poate fi mai actual decât o asemenea meditație?) este prin însăși natura sa supusă unei restricții a perimetrului în care poate evolua. Ea va fi inerent mimetică. Motivul: vom copia mereu clișeele eforturilor depășirii modernității, până în momentul în care vom avea instrumentele și curajul necesar să

regândim modernitatea pornind de la fundamentele acesteia, *asumate de noi intelectual chiar dacă nu le-am trăit istoric acolo unde ele și-au avut epicentrul*. Până când nu vom avea curajul acestui salt, viața noastră intelectuală va fi afectată de un mimetism care poate fi comod, deocamdată, în producția filosofică, dar care este isterizant și apăsător în reglajele și evaluarea vieții academice: căci puțini suntem dispuși să regândim proiectul modernității, dar toți sesizăm cât de dificil este să judeci o comunitate academică, în condițiile în care singurele instrumente de judecată disponibile sunt cele ale modernității, pe care noi le aplicăm strict formal întrucât conținutul lor ne este prin definiție străin. Vreau să spun, oricine cunoaște natura de *Ianus bifrons* a „magicului” cuvânt ÎȘI.

Schema raționamentului de față este, acum, simplă: șansa asumării conținutului autentic al modernității și a instaurării noastre pe pozițiile unei judecăți competente a ei este vizitarea și asimilarea surselor ei intelectuale. Aceste surse țin de dezbaterile filosofice ale evului mediu latin, provocate la rândul lor de confruntarea unor moșteniri între greci, arabi, evrei, latini și la final, alți greci, de această dată bizantini. Aici **s**-au luat deciziile asupra nașterii unui unei ontologii a cantității, a unei cosmologii a omogenității, a unei societăți a capitalului, a unei subiectivități nemediate în raportul cu transcendentul, toate cu prețul unei devalorizări a transcendenței. Aceste decizii au născut filosofia modernă și, în mod firesc, cuvintele ei și limitele sale de gândire. Distanța față de modernitate trece prin regândirea originii ei. Imaginea care îmi vine în minte este din *Girl with a pearl earring*, când Scarlett Johansson străbate cu pași mari, la începutul și finalul filmului, prin fața bisericii, un cerc marcat cu pietre în pavajul pieții. Ea îl străbate în cele două cazuri în sensuri diverse.

*

Credeam cu douăzeci de ani în urmă aceleași lucruri pe care le cred și acum, iar notele de mai sus sunt frânturile esențiale ale unei judecăți mai largi, care nu a rămas pentru mine un subiect teoretic, ci l-am împlinit atât cât am putut. Mai întâi, am încercat să răspund în mintea mea problemei: cum recuperăm filosofia medievală? Mai întâi, înțelegând că ea nu trebuie recuperată la nivelul unei colecții de indivizi dispași care o cultivă, ci la nivelul creării unui mediu im personal de cercetare (dacă suntem de acord cu Aristotel că instituțiile sunt anterioare indivizilor și îi formează). A forma medii impersonale

Înseamnă să pui la dispoziție textele, traducându-le într-o limbă căreia să îi forțezi discret limitele, obligându-o să gândească ceea ce condiția ei modernă o împiedica să facă. A traduce masiv (și repede, până nu se schimbă limba) înseamnă o anumită etică, al cărei prim principiu este: contextul filosofic al României actuale impune să ne abținem de la a produce incontinent opere „originale” de cercetare, ci ne îndeamnă mai degrabă să formăm mediile de cercetare care ne pot scoate din epigonism, alimentându-le cu textele ei formatoare. E mai merituos, potrivit acestei optici, să traduci acum Aristotel sau Abélard decât să produci un comentariu al lor. În profunzime, această optică s-a lovit în cei douăzeci de ani de o prejudecată culturală: deoarece mulți dintre noi cred (din surse romantice și năiste) că a scrie după inspirație, chiar și filosofie, este ceva mai autentic decât a *caligrafia* în limba română operele fundamentale ale istoriei gândirii, punând astfel gândirea și limba în fața propriilor origini complete, am avut parte de cele mai interesante reacții. O dovadă că așa stau lucrurile este și faptul că vorbim mult despre filosofia lui Noica, dar nimeni nu scrie despre actele fondatoare de filosofie prin traducere ale lui Noica, lăsându-le să pară simple interstiții între marile sale creații. Or, ele nu sunt deloc așa ceva.

Am dat interviuri despre filosofi ai evului mediu în care mi se cerea explicit să nu vorbesc despre traduceri, ci despre cele câteva exegeze pe care le-am produs la adresa lor, deși pe acestea din urmă mi le-am camuflat mereu cât am putut de discret în spatele muncii de traducător. Am avut parte de repercusiuni instituționale („ești un nenorocit de traducător” îmi spuneau șefii mei de odinioară, ca să își mascheze de fapt propria incompetență). Am avut însă și parte de deschidere și colegialitate: cei mai dragi părtași ai entuziasmului meu au fost mereu fenomenologii bucureșteni... Dar deschiderea a venit aproape întotdeauna de la distanță, și rareori de acasă: edituri precum Polirom, Humanitas sau Univers Enciclopedic au fost mereu interesate de acest proiect de restaurare fundamentală pe care l-am propus. Așa au apărut cele, deocamdată, 18 volume ale „Bibliotecii medievale” de la Polirom, cele 6 volume ale „Filosofiei medievale” de la Univers Enciclopedic și cele 4 titluri ale „Surselor clasice” de la Humanitas. Toate s-au realizat prin editori care au înțeles sensul pariului recuperator și prin traducători care au întins o mână fraternă și harnică, nobilă și pricepută, persuasiunii odată lansate. Între toți

aceștia, mă număr drept ultimul al seriei, cu deplină bucurie. Așa au intrat în cultura română, uneori pentru prima oară, autori precum Ioan Scotus Eriugena, Anselm, Abélard, Toma, Ockham, Duns Scotus.

Albert cel Mare, Boethius din Dacia, Siger din Brabant, Avicenna. Pleiada latinilor, covârșitoare față de prezența arabă, iudaică sau greacă poate fi iertată doar prin numărul infim de specialiști pe care îi avem în aceste tradiții deopotrivă esențiale și care să fie dispuși să ofere un rezultat fondator.

Toate acestea sunt, deocamdată, un aspect infim din întreg orizontul propus. Disproporția este creată în primul rând de propriul meu efort, supus unui paradox inerent: deși spun că visez apariția unui mediu impersonal de cercetare, nu încetez să îl umplu cu propria mea agitație personală și cu un soi de neastâmpăr excesiv. Dacă nu voi surmonta paradoxul, voi eșua în natura unui bătrân sâcâit care bolborosește formulele unei scolastici confuze și numai pentru sine. Singurul salt posibil este, de la entuziasmul personal, spre nivelul instituțional.

Aceasta înseamnă o schimbare de optică în studiile medievale, pe cât de necesară, pe atât de dificilă. Mecanismele de acreditare instituțională ale ministerului, din cauza crizei politice ale acestui an nenorocit, încă nu s-au mobilizat în această primăvară, iar acest lucru împiedică, în aceste zile, acreditarea unui program de studii medievale care să formeze competențe mai largi decât licența, dar pregătitoare pentru doctorat, în care tinerii să guste filosofia medievală în contextul artei, medicinei, istoriei, mentalităților, teologiei, artei războiului sau a artei culinare medievale. Această receptare în context poate produce asimilarea disputelor intelectuale medievale în cultura română într-un mod în care reflecția liberă și informată să își poată lua distanța necesară față de experiența modernă pentru a o putea judeca și gândi responsabil.

[2012]

Efortul filosofiei românești de a-și gândi propria modernitate trece prin și ar putea fi modelată de asimilarea, pe calea edițiilor și traducerilor, a autorilor medievali, pentru că la ei se găsește, de fapt, mănunchiul general al surselor modernității.

Fiind student, visam la cărți frumoase, multe, care se lasă deschise și citite fără să le crape cotorul și care să aibă hârtia de aceeași nuanță de la un capăt la altul, cărți fără erori de tipar care să își

bruieze singure lectura, dar mai ales cărți care să umple lumea vidă a anilor '90 cu repere fundamentale și mai ales accesibile. Cărți care să acopere întreaga istorie a filosofiei: să pot întinde mâna spre un raft unde deschid un Aristotel integral, să am un Plotin bilingv și să călătoresc până în inima Evului Mediu nestingherit de blocajul lingvistic sau de absența cărții, să pot citi fără spaima că firul cunoașterii va fi discontinuu pentru că nu există cărțile, sau pentru că unicul exemplar **s**-a furat sau este păstrat interminabil acasă de un baron local. De atunci au trecut vreo douăzeci de ani și o parte din aceste lucruri sunt reale. Cartea de alături este cronica nașterii lor.